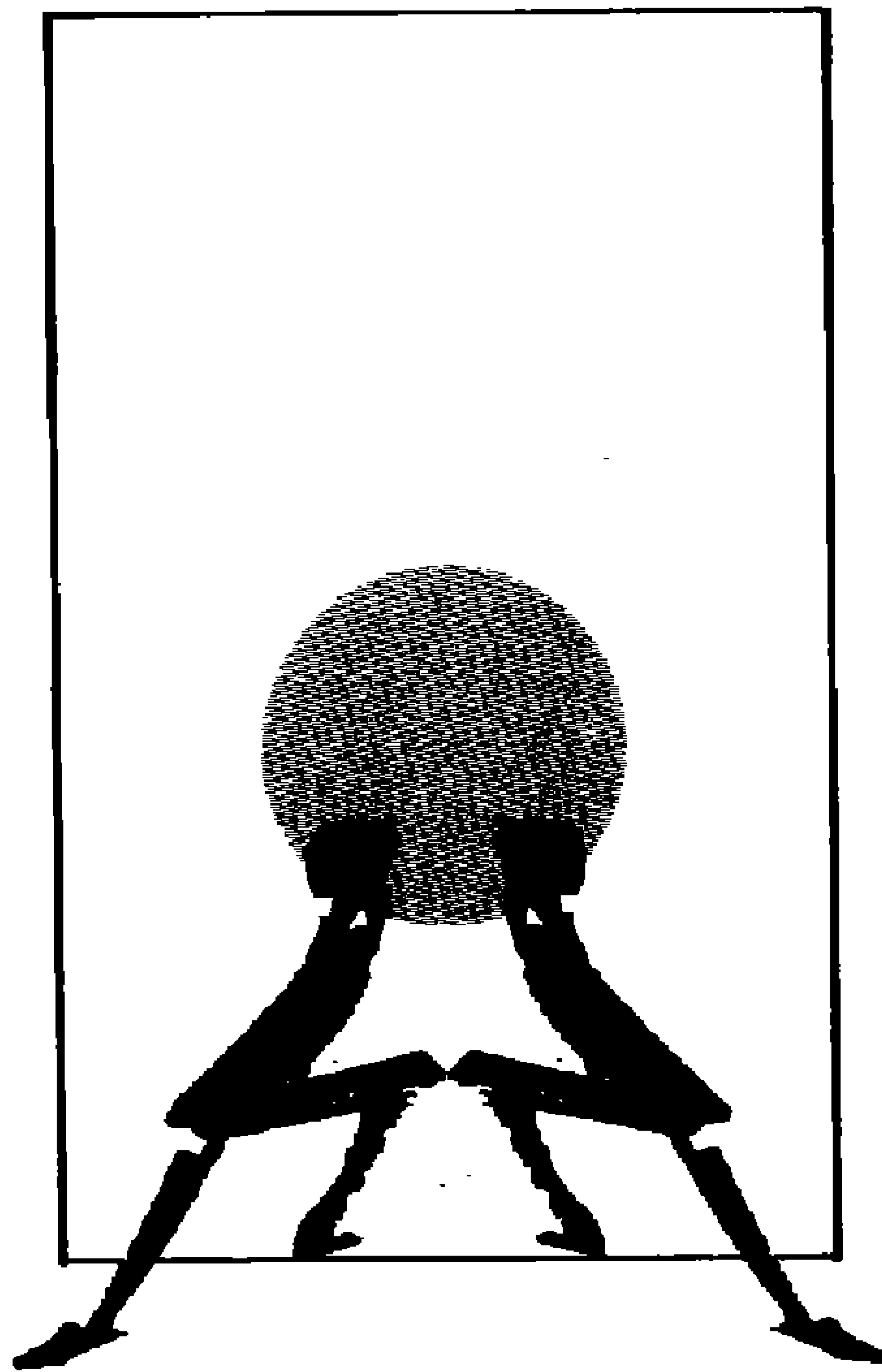
سمير أمين

برهان غليون

حوار الدولة والدين





المركز الثقافي العربي

حوار
الدولة والدين

* حوار الدولة والدين
* تأليف: سمير أمين و برهان غليون
* الطبعة الأولى، 1996.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس/ 305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف/ 271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

سمير أمين

برهان غليون

١- الدين و الدولة

حوار الدولة والدين


المركز الثقافي العربي

محتويات الكتاب

ولد مشروع هذا الحوار بصورة عفوية عندما اقترح علي سمير أن يكون كتاب نقد السياسة منطلقاً لحوار مطول بيننا. وكان من المفروض حسب خطة سمير الأصلية أن لا نبدأ بنشر أي شيء قبل أن ننتهي من كتابة الأوراق وتبادلها تباعاً، حتى نستبعد أي سوء تفاهم أو فهم، وتكون الآراء المدرجة فيها معبرة تمام التعبير عن فكر كل منا. ولكن سمير لم يستطع أن يقاوم إغراء النشر، فدفع بأول تعليق له على كتاب نقد السياسة: الدولة والدين إلى النشر، واضطررت أن أرد عليه. وهكذا أصبح النقاش منذ البداية نقاشاً مفتوحاً ومباشراً من دون أي تصميم أو تنظيم مسبق لمخطط النقاش وموضوعاته. وهذا الكتاب هو حصيلته الفعلية.

ومن النافل القول أن الهدف من إخراج هذا الحوار في كتاب مستقل لم يكن لا عند سمير ولا عندي استعراض العضلات ولا إظهار خلافنا أمام الرأي العام حتى يحكم بيننا. فنقاط الإتفاق فيما بيننا أكثر بكثير مما يظهره هذا الحوار. لقد كان هدفنا الأساسي والوحيد هو إشراك الرأي العام في مناقشة مسألة رئيسية من مسائل السياسة العربية الراهنة، وإعطاء فكرة عن الحجج المختلفة التي تدعم اتخاذ هذا الموقف أو ذاك، ومن وراء ذلك كله، فتح باب الحوار المغلق والمرفوض في العالم العربي حتى الآن بين تيارات الرأي العام المتعددة، وإظهار أن مثل هذا الحوار ليس ممكناً فحسب ولكنه مفيد لجميع الأطراف، وقادر أيضاً، بالرغم من جميع الصعوبات، التي تظهره كحوار الطرشان أحياناً، على تطوير جميع المواقف ووجهات النظر، وعلى الأقل بلورة تصورات عملية واستراتيجية واضحة. وإذا لم يستطع الحوار أن يحسم النقاش

وينهي الخلاف في العديد من القضايا، فإنه يستطيع على الأقل أن يمهد التربة ويخلق الظروف التي تسهل الوصول إلى رؤية مشتركة وموقف موحد، أو بالأحرى تكوين تيار قوي على درجة كبيرة من الإتفاق حول الأسلوب الأنجع لمواجهة هذه الأزمة التي يعيشها الوضع السياسي والأيديولوجي العربي.

ولعل أهمية هذا الحوار كامنة في أنه يساهم لأول مرة ربما في توضيح الفرق بين موقفين سياسيين ينطلقان من مواقف فلسفية وعقائدية متميزة. فقد أتاح لسمير أن يعرض بشكل واضح عناصر الرؤية الإشتراكية والوطنية التي يدافع عنها منذ زمن طويل، والتي تقوده إلى اعتبار إعادة بناء اليسار هو اليوم المهمة الرئيسية. كما أتاح لي أن أبلور بصورة أكثر دقة رؤيتي عن الديمقراطية الإجتماعية التي تعتقد أن بناء القوة الديمقراطية يفترض تعميق مفهوم التحالف السياسي بين قوى اجتماعية قد تكون مختلفة ايديولوجياً، بل أكثر من ذلك تجاوز الحوار العقيدي نحو الحوار على مهام وبرامج سياسية واضحة. فليس الهدف بناء قوة سياسية مرتبطة بقيم الإشتراكية البعيدة المدى ولكن بإيجاد التحالفات التاريخية، التي تتبدل بالضرورة بتبدل الوضع والمهام المطروحة، والتي هي في نظري اليوم مهام التحويل الديمقراطي للعلاقات الوطنية والدولية.

برهان غليون

باريس 1994/9/20

الفصل الأول

الدين والدولة

د. سمير أمين

(1)

نقد نظرية برهان غليون في الدين والدولة

1 ـ يفتح برهان غليون دراسته للدين والدولة والعلاقة بينهما بتأملات حول الفكر الديني وتطوره التاريخي في المدى الطويل وعلى صعيد عالمي. ويقفز في هذا الشأن إلى نتيجة قدمها هو بقوة عجيبة ومفادها أن الأديان السماوية مثلت نقلة وتقدماً كيفياً في تطور الفكر الديني على صعيد عالمي. . بل يضيف إلى هذا الحكم الفاصل استنتاجاً آخر، ألا وهو أن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية إلى الأديان السماوية تجاوزت إنجازات الحضارات الأخرى بالتحديد بسبب تفوق العقيدة الدينية للأولين.

وأنا لا أشارك برهان غليون آراءه في هذا الطرح لا من حيث استنتاجاته ولا من حيث المنهج نفسه.

أولاً لم يقدم برهان صورة حقيقية عن «الأديان» غير السماوية المرفوضة منه أصلاً بل لم يقدم صورة ما عنها. فاكتفى بتكرار فكرة مسبقة عنها وهي أنها تمثل خطوة بدائية للفكر الديني، وأود هنا أن أعطي مثلين دالين في رأيي على خطأ هذا الحكم السريع:

المثل الأول يخص البوذية:

لم يعتبر بوذا نفسه إنساناً تلقى إلهاماً من الله، فلم يعتبر نفسه إلهاً ولا نبياً بالمعنى المعروف في الأديان السماوية. بل رأى نفسه إنساناً عادياً. ثم زعم أنه توصل إلى أعلى قيم الحكمة الإنسانية وإدراك فعل قوى الطبيعة (قوى الله) وقبول

الخضوع إليها ـ مثل المرض والموت ـ من تلقاء نفسه، من خلال التأمل والعقل دون إلهام خارجي. وادعى أن للبشر جميعاً هذه القدرة إذا استخدموا قدرتهم الفعلية والنفسانية استخداماً صحيحاً وكاملاً. وتكونت البوذية على أساس الفلسفة القائمة على قدرة البشر دون تدخل الهام إلهي. فهي إذن أقرب إلى فلسفة مثالية تؤكد أولوية الفكر على المادة وأسبقية العقل على منتجاتها منها إلى دين بالمعنى المعروف في العقائد السماوية. ولكن: أيمكن اعتبار هذه الفلسفة شكلاً بدائياً من الفكر الديني؟

هذا وقد تكون ما يسمى الآن بالديانة البوذية وهي تسمية خاطئة ناتجة من إسقاط مفاهيمنا عن الدين على واقع يختلف عنه في كنهه، وذلك باعتبار البوذية نوعاً من المدرسة الفلسفية طورت مناهج وممارسات وطقوساً لتساعد «المؤمن» على التوصل إلى الراحة الذهنية والشعورية المستهدفة. وفي هذا الإطار تم تقسيم البشر إلى فئات متدرجة أسفلها فئة العامة التي لا تهتم بهذه الأمور والتي يطلب منها ممارسة طقوس لا أكثر وأعلاها فئة الخاصة المنشغلة بالتعمق في التأمل الفلسفي والتي تشمل من قد ينجح منهم في التوصل إلى الراحة الذهنية وممارسة القيم الأخلاقية العليا في المعاملة مع الغير. ومن المعروف أن هذه الفلسفة انتقلت من الهند إلى الشرق الأدنى في القرون الثلاثة قبل الميلاد وانها ألهمت فلسفة أفلوطين ثم مدارس رهبانية مسيحية مصرية كما أنها انتقلت إلى الإسلام إذ نجد في ترتيب مراحل تكوين علماء الشيعة درجات متتالية متماثلة.

المثل الثاني يخص مذهب كونفوشيوس:

هنا أيضاً لم يعتبر كونفوشيوس نفسه شخصاً ملهماً إلهاماً إلهياً بل إنساناً ذا حكمة توصل من خلال التأمل وملاحظة أفعال الناس وسير المجتمع إلى مجموعة «قواعد» رأى أن اتباعها من شأنه أن يؤدي إلى «الكمال» الإجتماعي. لعل هذه القواعد تبدو لنا اليوم بسيطة، بيد أنها لا تختلف في الجوهر عن القيم الأخلاقية العليا التي تدعو إليها جميع الأديان، مثل ضرورة إحترام الأولاد لآبائهم وممارسة العدالة من قبل السلطة وخضوعها لحكم القانون.. الخ وأضاف كونفوشيوس إلى ذلك ملاحظة في غاية الأهمية ألا وهي أن اتباع هذه القواعد يلغي الحاجة إلى الإلتجاء إلى «قوى فوق الطبيعة» كان هو يحل محلها

في ممارسات الحكم والناس من أجل مساعدتهم على أخذ القرار. وأعتقد أن كونفوشيوس أسس هنا أول فكر علماني بمعنى يكاد يكون معناه الحديث. فلم ينكر «وجود تلك القوى فوق الطبيعية» (الله) ولكنه اعتبر أن تصور وجودها وفعلها أمر يجب أن يترك لكل فرد وقدرته على استخدام العقل والحدس والشعور بالغيب. ولما كان الشعب الصيني ـ شأنه في ذلك شأن الشعوب الأخرى ـ اعتنق فعلاً في تلك الأيام عقائد دينية (التاوية) لم ير كونفوشيوس مانعاً في ذلك بالرغم من أنه نظر إلى هذه العقائد نظرة الفيلسوف الناقد والمرتاب (أهي عقائد «صحيحة» أم تصور معين للإله فقط؟) ثم نصح كونفوشيوس الإمبراطور والطبقة الحاكمة بأن يبعدوا عن اتباع هذه «الطقوس الشعبية» أو على الأقل عن المبالغة في اتباعها. هذا ومن المعروف أن التاريخ الصيني الحقيقي مليء بأمثلة الأباطرة الذين ساروا فعلاً على هدى تعليمات كونفوشيوس، كما أنه مليء بأمثلة الأباطرة الذين لم ينفصلوا عن الديانة التاوية الشعبية.

على كل حال هل من المفيد اعتبار هذه الفلسفة شكلاً بدائياً من الفكر الديني؟

لم أستعجب إذن لخطأ برهان في تقديره لإنجازات مختلف الحضارات عبر التاريخ وإعرابه عمّا يبدو نوعاً من الإحتقار لإنجازات المجتمعات غير القائمة على الأديان السماوية أعتقد أنه احتقار لا محل له.

هل من الصحيح أن المجتمعات الأوروبية (المسيحية) ـ قبل العصر الحديث ـ والمجتمعات الإسلامية حققت إنجازات تفوق إنجازات المجتمعات الأخرى قبل الحديثة؟ كلا.

هناك واقع لا بد من أخذه في الإعتبار بشكل جدي. كان عدد سكان منطقة الشرق الأدنى (التي أصبحت فيما بعد مهد المسيحية ثم قلب الإسلام) في القرن الثاني قبل الميلاد يساوي عدد سكان كل من الصين والهند في تلك الأيام (حوالي 50 مليون نسمة). وأخذ هذا العدد في التزايد المطرد والمتواصل خلال حوالي ألفي سنة في كل من الهند والصين ليبلغ حوالي 500 مليون في القرن التاسع عشر في فجر التحديث، هذا بينما ظل عدد سكان الشرق الأدنى الإسلامي

العربي والإيراني والتركي في حالة من الركود ثم دخل مرحلة الإنكماش فلم يزد هذا العدد عن 35 مليوناً في القرن التاسع عشر. (ومن المعروف مثلاً أن عدد سكان مصر الذي تجاوز 10 ملايين في العصر الفرعوني انخفض إلى أقل من مليونين في عهد محمد علي ولم يرجع إلى العدد القديم قبل أيام الملك فاروق!).

أخذت أيضاً وسائل الإنتاج في التقدم ـ من خلال تكثيف الزراعة مثلاً وتنويع المحاصيل ـ في الصين خلال قرون متتالية بينما ظلت انتاجية العمل راكدة في الشرق الأدنى.

فكيف نحكم بأن «إنجازات الحضارات القائمة على الأديان السماوية تفوقت على إنجازات غيرها من الشعوب»؟ هذا الحكم عكس الصحيح تماماً.

وكان هذا أيضاً شأن الحضارة الثانية القائمة هي الأخرى على دين سماوي ـ أقصد أوروبا المسيحية ؛ فإنها لم تنجز أكثر من غيرها خلال مدة 25 قرناً بعد الميلاد. لدرجة أن الأوروبيين حينما اكتشفوا الصين اعترفوا بتفوق حضارتها من جميع النواحي التكنولوجية والإدارية. ومن المعروف أن الجيل البورجوازي الليبرالي الأول في القرن الثامن عشر غذّى نوعاً من «الصينوفيليا». ثم أخذت أوروبا تخطو خطوات واسعة وسريعة فتجاوزت هذه الحدود وتفوقت على جميع الحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة.

يرجع خطأ برهان إلى منهجه «المثالي» الذي أدى به إلى المبالغة في تقدير دور الأديان في التاريخ وتجاهل أمور أخرى كما يرجع هذا الخطأ إلى تمسكه بما يبدو لي أنها فكرة مسبقة عن طبيعة العقائد الدينية والفلسفية المعنية ـ وهي فكرة مسبقة شائعة في بلادنا للأسف، وبالتالي إلى قصور في تقدير قدرة الأديان ـ جميعاً ـ على التكيف مع تطور يجب أن نبحث عن أسسه وآلياته في مجالات أخرى خارج الفكر الديني في حد ذاته.

أراد برهان أن يتخلى عن الماركسية، فذهب إلى موقف مثالي أقصى المثالية وناقش إنجازات المجتمعات المختلفة دون أدنى إشارة إلى أي عامل خارج مجال البناء الفوقي الأيديولوجي والديني، كأن الإزدهار والإنحطاط،

والصعود والسقوط، تتوقف على المفاهيم الأيديولوجية وخاصة مفهوم المجتمع لعقائده الدينية، فلم يتساءل برهان عما إذا كانت هذه المفاهيم هي سبب التقدم والتخلف في آخر الأمر أم هي نفسها ناتج آليات لها جذور أخرى، بل لم يطرح ولو التساؤل عن تفاعل العامل الأيديولوجي مع العوامل الأخرى، كأن هذه العوامل لا وجود لها.

ينسب برهان إنجازات الحضارة الإسلامية في عصور إزدهارها إلى عوامل ايديولوجية بحتة هي فهم المسلمين لدين الإسلام في فجر تاريخه، ثم أرجع الإنحطاط اللاحق إلى سوء فهم العلاقة بين الدين والسياسة دون غيره من العوامل ودون أن يتساءل عما إذا كان هذا الفهم نفسه ناتج عوامل أخرى. ولذلك نسب ركود حضارة أوروبا الوسيطة إلى طرحها علاقة معينة خاطئة بين السلطة والدين المسيحي، ثم إزدهار أوروبا بدءاً بعصر النهضة إلى إنقلاب هذه العلاقة واختراع الديمقراطية بالمعنى المعاصر.

وأنا لا أشارك «برهان» هذا المنهج. وأعتقد أنه منهج يلغي تساؤلات حقيقية عديدة أود أن أشير إليها فيما يلي:

أولاً: أبدأ بالفصل النهائي للتطور أي بإشكالية الديمقراطية. علينا في رأيي أن نتساءل عما إذا كانت الديمقراطية سبب ظهور الرأسمالية في أوروبا (أشير هنا إلى أن كلمة الرأسمالية لم تأت مرة واحدة في دراسة برهان). أم أن الرأسمالية هي التي أنتجت الديمقراطية، أو على الأقل كيف تفاعل العامل المادي (العلاقات الإجتماعية الرأسمالية الجديدة) والعامل الأيديولوجي (تبلور مفهوم الديمقراطية).

يفترض برهان أن الديمقراطية نتجت عن صراع، تم في المجال الأيديولوجي، فتماهى مع النقاش حول علاقة السلطتين الدينية والسياسية. ولم يناقش طرحاً آخر للموضوع يفترض أن هذا الصراع الذي تم في المجال الأيديولوجي تناظره صراعات أخرى تمت في مجالات أخرى تخص العلاقات الإجتماعية.

ثانياً: كذلك لم يطرح برهان التساؤلات الحقيقية في رأيي حول غياب

الديمقراطية في العالم الإسلامي، وأحلّ محلها فكرة أن هذا القصور راجع إلى فهم خاطىء عن العلاقات بين الدين والسياسة من الطرفين المعنيين أي من طرف الحركة الإسلامية من جانب ومن طرف الدولة العلمانية من الجانب الآخر. ولكن غياب الديمقراطية ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة بل هي ظاهرة عامة في العالم الثالث.

فهل غياب الديمقراطية في أمريكا اللاتينية المسيحية راجع هو الآخر إلى فهم خاطىء للعلاقة بين الدين والسياسة؟ ولماذا تفهم هذه العلاقة هنا فهماً مختلفاً عما هو عليه في أوروبا؟ هل غياب الديمقراطية في آسيا غير الإسلامية راجع أيضاً إلى فهم خاطىء في المجال الأيديولوجي؟

أعتقد أن هناك سبباً واضحاً لغياب الديمقراطية في جميع مناطق رأسمالية الأطراف. هو سبب يجب البحث عنه في خصوصيات التراكم الرأسمالي المتماهية هنا مع رأسمالية «متوحشة» بالضرورة، على عكس ظروف التراكم في المراكز التي أنتجت شروطاً موضوعية أتاحت تحقيق حلول إجتماعية وسطى بين رأس المال والعمل.

ثالثاً: ركز برهان في تحليله على مرحلة الصراع بين الكنيسة والدولة في أوروبا الوسيطة. ولكن لم يتساءل حقيقة عن أسباب شبه زوال الدولة عن الوجود في أوروبا الوسيطة، فافترض أن الظاهرة راجعة إلى فهم معين للعلاقة بين الدين والسياسة: لي طرح آخر لهذه المسألة مفاده أن «نمط الإنتاج الإقطاعي» هو شكل متخلف (طرفي) من النمط الخراجي، ناتج عن اصطدام الحضارة الرومانية القديمة مع المجتمعات البربرية التي لم تصل إلى مرحلة الدولة المركزية. فأصبحت السلطة السياسية في عصر الإقطاع مشتتة بين أعضاء طبقة الإقطاعيين دون انخراطهم في دولة مركزية ذات شأن. هذه الظروف الخاصة هي التي دفعت الكنيسة الكاثوليكية لأن تلعب جزئياً دور الدولة المركزية الغائبة والدليل على ذلك هو أن العلاقة بين الكنيسة والدولة في الإمبراطورية البيزنطية الأرثوذكسية اختلفت تماماً عما كانت عليه في الغرب الكاثوليكي.

برهان يتجاهل تماماً هذا التباين الذي أعتقد أنه يلغي تماماً قوة فرضيته

النظرية. برهان يناقش الموضوع كأن المسيحية انحصرت في أوروبا الغربية الوسيطة الكاثوليكية ولم تشمل دولة بيزنطة!. هذا التجاهل غريب لدى شرقي يفترض أنه يعلم تماماً وجود وأهمية المسيحية الشرقية في تاريخنا! ففي دولة بيزنطة لم تكن الكنيسة خاضعة للسلطة السياسية فحسب، بل تحولت إلى أداة من أدوات ممارسة السلطة، شأنها في ذلك شأن العلاقة بين السلطة السياسية (السلطنة) في العالم الإسلامي الوسيط و«شبه الكنيسة» المكونة من المؤسسة الدينية الإسلامية (فئة العلماء والفقهاء...). لم يتساءل برهان عما إذا كانت الدولة الإسلامية قد «ورثت» هذه النظرة من سابقتها البيزنطية.

وإذا كان الجواب إيجاباً فلماذا؟ أهو خطأ في الفهم الايديولوجي أم ضرورة موضوعية فرضت نفسها؟

رابعاً: هذا السؤال الأخير يؤول إلى تساؤل مبدئي عام لم يطرحه برهان، هو هل هناك خصوصيات عامة شبيهة في علاقة الدين والسلطة في جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية، سواء أكانت مسيحية أم إسلامية أم بوذية أم كونفوشية؟

يركز برهان على خصوصيات الإسلام والمسيحية. وله طبعاً الحق في هذا الخيار. إلاّ أن هذا الخيار لا يمنع على الإطلاق استكمال البحث بالتساؤل عن القاسم المشترك بين مختلف الأمثلة المدروسة والإجابة على هذا السؤال الأخير ولو بالنفي أي بإظهار الأسباب التي تمنع ـ في رأي الباحث ـ هذا القاسم المشترك، إذا كان هذا هو رأيه. أعتقد أنا أن هذا القاسم المشترك موجود فعلاً وأن وجوده له أهمية كبرى من أجل فهم آليات إعادة تكوين المجتمعات السابقة على الرأسمالية وإظهار النقلة الكيفية التي مثلتها الرأسمالية في هذا المجال.

خامساً: وجود هذا القاسم المشترك يثبت شيئاً هاماً آخر ألا وهو أن الأديان ـ كظواهر إجتماعية تاريخية ـ تتمتع بدرجة عليا من المعرفة تتيح تكيفاً وفقاً لتطور العلاقات الإجتماعية. لقد أثبتت جميع الأديان هذه المرونة. فالمسيحية تكيفت مع ظروف الدولة المركزية البيزنطية كما تكيفت مع الظروف المختلفة عن هذا الوضع في الغرب الأوروبي الضعيف التكوين الدولوي، ثم

تكيفت مع الظروف الجديدة التي فرضتها الرأسمالية؛ والإسلام تكيف مع ظروف حكم الإمبراطورية التي فتحها المسلمون (ولكن لم يتكيف إلى الآن مع ظروف العالم الرأسمالي المعاصر)؛ الكنفوشية تكيفت مع الرأسمالية في اليابان ومع «الإشتراكية» (مهما كان تقديرنا للطابع الحقيقي لهذا المجتمع) في الصين.

إن عدم تناول إشكالية مرونة الأديان وكذلك الفلسفات التي تلعب دوراً مماثلاً يؤدي بالضرورة إلى أحكام متجمدة خاطئة في رأيي. على سبيل المثال هذا الرأي الذي يذهب إلى أن خصوصيات المسيحية كدين هي التي «أنتجت» المعجزة الأوروبية ـ أي إنتقال أوروبا إلى الرأسمالية، وإن خصوصيات الأديان الأخرى تمنع ذلك، وطبقاً لهذا الرأي يعتبر الإسلام في حد ذاته هو المسؤول عن تخلف المجتمعات الإسلامية وفشلها في الرأسمالية. كذلك قيل في الماضي أن الكونفوشية كانت هي «المسؤولة» عن تخلف آسيا الشرقية.. غير أن تقدم اليابان والصين ثم معجزة كوريا قد أديا إلى إنقلاب الحكم فأصبح الآن القول السائد في هذا الشأن هو أن الكونفوشية «سبب» نجاح تلك المجتمعات في العصر الحديث! وقد سبق أن ناقشت هذا المنهج ورفضته رفضاً باتاً ووجدت أنه نموذج للانحراف «الأوروبي التمركز». كما سبق أنني رأيت في التركيز على «خصوصيات الإسلام» ـ المزعومة ثابتة، وبالتالي عدم اعتبار عامل المرونة في الأديان ـ «مركزية أوروبية معكوسة». ووصفت هذا المنهج الذي يبحث عن «ثوابت ثقافية» (دينية أو غيرها) بالنعت «الثقافوي». أعتقد أن منهج برهان منهج ثقافوي، يشبه في ذلك منهج الحركة الإسلامية نفسها.

2 ـ أزعم أن منهج برهان الثقافوي يحول دون طرح إشكالية القطيعة التي تمثلها الرأسمالية في التاريخ طرحاً سليماً. وأعتقد أن عدم طرحها يظهر بوضوح في عدد من الأسئلة التي تمثل أكبر تحديات المستقبل، مثل إشكالية طابع الثقافة السائدة عالمياً وإشكالية العلمانية وإشكالية الديمقراطية وإشكالية حدود الإنجازات الرأسمالية ومستقبلها.

يرى برهان أن الحضارة «الغربية» (الأوروبية) هي حضارة «مسيحية» وأن حضارة وطننا العربي هي حضارة «إسلامية». ظاهرياً هذا الحكم صحيح. ولكن ظاهرياً فقط. لا أناقش هنا وجود عوامل هامة ذات طابع مسيحي أو إسلامي في

واقع المجتمعات الأوروبية والعربية مثلاً، بل لا أناقش أهمية هذه العوامل ولا دورها الإيجابي. كما لا أناقش بالتالي حق الشعوب في التمسك بهذه القيم الدينية بل والطابع الإيجابي لهذا التمسك. ولكن ما أناقشه هو الآتي:

أولاً: هل هذه القيم ـ مهما كانت أساسية في التكوين النفساني للشعوب ـ مختلفة اختلاف هاماً بعضها عن بعض؟ أم هي قيم متقاربة في واقع الأمر؟

ثانياً: هل أخذ هذه القيم العامة في الإعتبار يلقي الضوء الكافي على آليات عمل قوانين المجتمع المعاصر؟ أعتقد أن الإجابة هنا بالنفي. فلا يمكن فهم خصوصية الرأسمالية على ضوء اعتناق الشعوب المعنية قيماً أخلاقية عامة (الحرية، روح التضحية، الأخوة، البحث عن العدالة... الخ). ينبغي اعتبار مجالات أخرى يتمظهر فيها عمل المجتمع. مثل علاقات الملكية وآليات السوق الخ. إن تجاهل هذه العوامل يحول دون فهم الطابع الحقيقي للمجتمع. فيمكن أن تكون المجتمعات المسيحية إقطاعية أو رأسمالية أو إشتراكية، وكذلك يمكن أن تكون المجتمعات الإسلامية إقطاعية (أو خراجية) أو رأسمالية أو (غدا) اشتراكية، ومحاولة إبعاد هذه الخيارات والإستعاضة عنها بالإكتفاء بوصف المجتمع بنعته الديني يلغي القدرة على مواجهة التحديات الحقيقية.

لذلك أعتقد أن الطابع الرئيسي للثقافة السائدة عالمياً هو طابعها «الرأسمالي» ليس «الغربي» أو «المسيحي». علماً بأن الرأسمالية هي النظام السائد عالمياً. وعلى هذه الأرضية أرى أن السمات الأساسية للثقافة السائدة ـ واستخدم هنا مفهوم الثقافة وهو مفهوم أوسع من الدين ـ هي سمات مرتبطة ارتباطاً قوياً ومباشراً باحتياجات فعل قوانين إعادة تكوين المجتمع الرأسمالي. منها مثلاً «صنمية السلعة»، أو النظرة الإقتصادية لفعل قوانين المجتمع... الخ.

اكتشف برهان أن نفس هذه السمات موجودة بل سائدة في مجتمعنا الإسلامي المعاصر. وأنا أشاركه هذا الوصف لواقع الأمر. ولم أستغرب من أن هذه السمات تتعايش تعايشاً سلمياً تماماً مع القيم الدينية، وهي عندنا في العالم الإسلامي شأنها في أوروبا حيث تتعايش صنمية السلعة مع قيم المسيحية. ومن يجد غرابة في هذا الوضع هو من لا يعطي ظاهرة مرونة الأديان حقها.

والآن أصل إلى نقد الخطاب الثقافوي الذي يدعو إلى تأكيد «الهوية». فالبعض ـ وبرهان منهم في رأيي ـ يرون أن الحضارات مختلفة من حيث الجوهر وبالتالي أنها تعمل من أجل المحافظة على «هويتها». أقول إن هذا غير صحيح تاريخياً وأن هذا الطرح ناتج مِنْ خصوصية واقع الرأسمالية ـ حدودها التاريخية ـ وهو واقع تجاهَلَـهُ برهان تماماً.

أزعم أن «البحث عن الهوية» هو إشارة دالة على أزمة مجتمع فاشل في مواجهة التحديات الحقيقية. فالتاريخ يثبت أن المجتمعات التي نجحت فعلاً في التطور تكيفت به وغيرت هويتها بل دون تساؤل أحياناً عن هويتها «الأصلية» كما يقال. فالمجتمعات الشرقية «المسيحية» على سبيل المثال صارت تدريجياً مجتمعات عربية إسلامية. وهنا ألتقي تماماً مع برهان في نقده الحاسم للخطاب «الفولكلوري» الذي يركز على خصوصيات تافهة لا معنى لها، خصوصيات ظاهرية لا مضمون لها. ولكن هذا لا يمنع أن المجتمعات تحولت فعلاً، وتغيرت في طابعها الأساسي. لماذا إذن نفترض أن هذه الحركة توقفت وأنه لا بد أن تبقى المجتمعات الراهنة كما هي حالياً ولا تتغير؟

أرى على نقيض ذلك أن المجتمعات التي تطرح مشكلة الهوية هي المجتمعات التي تعاني أزمة عميقة. فالمجتمعات الأخرى لا تتساءل مثل هذا التساؤل بل تواصل مسيرتها وتتغير دون أن تتساءل عما سيؤدي إليه هذا التطور. فالتساؤل عن الهوية هو دائماً عرض من أعراض الأزمة والتأزم والمأزق.

ولا أشارك «برهان» طرحه لمشكلة العلمانية، لأنه يفصل تقدم العلمانية في الغرب المتقدم (الرأسمالي في واقع الأمر) عن الظروف الموضوعية التي أدت إلى تغير نمط الإنتاج السائد في هذا المجتمع ليقتصر على التركيز على النضال الأيديولوجي ـ السياسي بين الكنيسة والدولة والمجتمع المدني. كأنما التحول إلى العلمانية كان فعلاً ناتج مقتضى منطق أيديولوجي خاص للدولة الغربية. وقد قدمت أطروحة مختلفة تماماً من حيث جوهر المنهج مفادها أن العلاقة بين الأيديولوجية (البناء الفرقي) والعلاقات الإجتماعية التي يتماهي معها نمط الإنتاج (البناء التحتي) وكذلك بالتالي مضمون الأيديولجيا نفسه، يختلفان في الرأسمالية

(أي العصرنة) عما كانا عليه في جميع المجتمعات السابقة (ومهما كانت خصوصيات العقيدة الدينية الخاصة لكل منها) اختلافاً جوهرياً. واستنتجت هذه الظاهرة من ملاحظة «شفافية» الظاهرة الإقتصادية في النظم القديمة وانقلاب هذا الأمر في الرأسمالية حيث تفقد هذه الظاهرة شفافيتها نتيجة تعميم التبادل السلعي. الأمر الذي يؤدي بدوره إلى كون الأيديولوجيا في النظم القديمة تلعب دوراً مهيمناً في إعادة تكوين المجتمع وبالتالي كونها ذات طابع مطلق (والعقيدة الدينية ـ التي تصبح في هذه الظروف مصدر شرعية السلطة ـ تخدم تماماً هذه الضرورة). هذا بينما الأيديولوجية المتمشية مع إحتياجات إعادة تكوين المجتمع الرأسمالي هي أيديولوجيا ذات مضمون اقتصادوي (ولذلك أسميتها أيديولوجيا الإستلاب الإقتصادي أو السلعي)؛ الأمر الذي يفرض بدوره فصل الممارسة السياسية عن التأويل الديني. هذا الفصل هو مضمون العلمانية وشرط بلورة الديمقراطية بالمعنى الحديث. طبعاً لا يعني ذلك على الإطلاق أن العلمانية «تلغي» الدين، كما قيل أحياناً من قبل فلاسفة ماديين موضوعيين. قلتُ في هذا الصدد أن الإستلاب الإقتصادي لا يمثل إشكالية الإستلاب في كليتها بل يمثل أحد جوانبها فقط؛ فهناك استلاب آخر ذو طابع إنساني «بشرى» مستقل عن طابع العلاقات الإجتماعية وأن العقيدة الدينية تتجذر في هذا الإستلاب الميتافيزيقي. هذه الملاحظة تتيح التمييز بين الدين كعقيدة ميتافيزيقية والدين كظاهرة إجتماعية. وأعتقد أن هذا التمييز أساسي، لا مفر منه من أجل فهم وضع إشكالية العلمانية الحديثة.

برهان تجاهل هذه الأطروحة وناقش فقط الأطروحات البورجوازية البسيطة والسطحية التي تعادل العلمانية مع «تحييد» دور الدين في المجتمع، أي جعله ظاهرة «نسبية» فقط. وهنا أشارك «برهان» رأيه الذي أبرز حدود هذا الفهم الذي لا يتيح على الإطلاق إدراك ثبات ظاهرة العقيدة الدينية في المجتمعات الرأسمالية الحديثة المتقدمة بل إعادة إنعاشها بعد فترة تاريخية طويلة من إضمحلالها ظاهرياً.

أعتقد أن قصور حكم برهان فيما يتعلق بتجارب «العلمانية» في الوطن العربي ـ كجزء من العالم الإسلامي ومن العالم الثالث ـ ينتج مِنْ هذا النقص في

منهجه. فبرهان يزعم أن العلمانية «مورست» في بلادنا في مراحل حكم البورجوازية «الليبرالية» ثم مراحل حكم «القومية» (العربية)، وأنها «فشلت». وأنا أزعم أن العلمانية لم تمارس بالرغم من أن الظواهر تشير إلى ذلك، بل لم يكن ممكناً أن تمارس، شأنها في ذلك شأن الديمقراطية (البورجوازية). وأزعم أن هذا الواقع لا يرجع إلى «خصوصيات» الإسلام ولا يرجع إلى نواقص في مجال الممارسة السياسية وفي الأيديولوجيات التي استلهمت هذه الممارسات منها ـ سواء أكانت الأيديولوجية الليبرالية أو القومية. بل أنسب هذه الظواهر جميعاً إلى أسباب نجد جذورها في الطابع المبتور لرأسمالية الأطراف بالمقارنة مع انجازات رأسماليات المراكز، الناتج بدوره عن آليات التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي وهو توسع أنتج وينتج بالضرورة «استقطاباً» عالمياً، بدليل أننا نجد نفس القصور ـ أي غياب الديمقراطية والعلمانية الحقيقية ـ في جميع مجتمعات رأسمالية الأطراف مهما كانت جذورها التاريخية ومهما اختلفت في العقائد الدينية. فالديمقراطية غائبة أيضاً ـ بشكل عام ـ في أمريكا اللاتينية المسيحية وفي مناطق آسيا وأفريقيا غير الإسلامية.

لعل البعض يجدون مغالاة في هذا الحكم. لكني لا أود أن أدخل هنا في تفاصيل تناولتها في أماكن أخرى. فالديمقراطية البورجوازية لم تتجذر في مجتمعات الأطراف وظلت لذلك في أفضل الفرضيات شكلية وجزئية وناقصة ظاهرة «مؤقتة» تظهر في بعض الظروف ـ خاصة في مراحل الأزمة، أو تتخذ شكلاً «شعبويا» معارضاً في الجوهر لفكرة الديمقراطية.

لذلك أقول إن الأيديولوجيات المحلية في الأطراف ـ جميعاً ـ احتفظت دائماً بطابع «مطلق» يشبه طابع الأيديولوجيات الخراجية (نسبة إلى النمط الخراجي الذي أعتبره الشكل العام للمجتمع السابق على الرأسمالية). هكذا ـ على سبيل المثال ـ اتخذت ايديولوجيا «القومية» شكلاً مطلقاً شبيهاً بـ«عقيدة دينية» تحل محلها جزئياً على الأقل وتلعب دوراً مماثلاً إلى حد كبير. لذلك لم يحتو هذا الطرح الأيديولوجي عنصر علمانية حقيقية كما لم يشمل إدراكاً صحيحاً للديمقراطية.

ومن ثم إذا أردنا أن ندخل تأويلات حول الخصوصيات ـ ولا أنكر أن أخذها في الإعتبار مفيد ـ فينبغي في رأيي أن نعمل حساباً لها بعد أن نكون قد

أبرزنا القاسم المشترك لمختلف مجتمعات رأسمالية الأطراف. وإلاّ أعطينا الإحساس بأن الخصوصيات هي الكل وأنها هي التي تفسر الوضع الراهن. وهذا خطأ برهان في تقديري.

فَلْنعُد الآن إلى العالم الإسلامي. لا أقول إن تاريخ العالم الإسلامي هو تاريخ العالم الأوروبي (المسيحي) وأن الإسلام والمسيحية متماثلان تمام التماثل. وبالرغم من وجود قاسم مشترك يجعل المجتمع الوسيط الإسلامي والمجتمع الوسيط المسيحي متماثلين فعلاً في جوانب أساسية، ومنها دمج الدين والسلطة في مفهوم متكامل لا يفصل بينهما، إلاّ أن لكل من هذين المجتمعين خصوصياته العديدة، بعضها تماهت مع الإختلاف في العقيدة الدينية وبعضها لها أسباب أخرى خارج مجال الديانة تماماً. كذلك في العصر الحديث ـ عصر رأسمالية الأطراف بالنسبة إلى العالم الإسلامي كما هو الشأن بالنسبة إلى العالم الثالث كله ـ نجد «إنجازات» تمتاز بقاسم مشترك وبدرجات مختلفة من التميز بين مختلف التجارب التاريخية.

القاسم المشترك هو «فشل» الجميع في محاولتهم «اللحاق»، أي التحول إلى مجتمع رأسمالي متقدم ـ مركزي الطابع. وهذا الفشل لا يخص فقط المجتمعات الإسلامية المعاصرة بل جميع مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. ولست أستغرب من هذا الفشل المشترك إذ أنني أنسبه إلى طابع التوسع الرأسمالي العالمي وآلياته والقوانين التي تحكمه بغض النظر عن الخصوصيات الثقافية الخاصة لكل مجتمع من مجتمعات الأطراف. على أن هناك أيضاً مجتمعات «نجحت» جزئياً في إطار رأسمالية الأطراف وخطت خطوات في التصنيع مثلاً ـ وأقصد هنا التصنيع القادر على مواجهة المنافسة العالمية إذ إن هذه القدرة هي معيار «النجاح» أو «الفشل» طبقاً لمنطق الرأسمالية السائدة، بينما «فشلت» مجتمعات أخرى ولو في هذا الإطار المحدود. ولا أعتقد أن هذا النجاح ـ أو الفشل ـ المحدود والنسبي يمكن أن ينسب إلى عامل واحد، سواء أكان عاملاً مادياً ـ مثل وجود أو غياب مصادر ثروة طبيعية، أم كان عاملاً ثقافياً ـ مثل خصوصيات العقائد الدينية، أم عاملاً سياسياً بالمعنى السطحي للكلمة ـ مثل إستراتيجيات التنمية المتبعة (فهي ناتج أكثر منها سبباً في إختلاف التطور).

وأعتقد أنه ينبغي هنا دراسة كل تجربة على فرديتها وجمع جميع العوامل العامة والخاصة في تحليل ملموس وعيني خاص بالمجتمع المعني.

بالعودة إلى العالم الإسلامي نجد «نجاحاً» (بالمعنى المحدود النسبي طبعاً) يكاد يكون واحداً، هو تجربة تركيا، وفشلاً يشمل جميع الأقطار الإسلامية الأخرى. على أن هذا الفشل لا يقتصر على المناطق الإسلامية للعالم الثالث المعاصر، بل يشمل القارة الإفريقية كلها. فالقول ـ الشائع في الغرب ـ «إن الإسلام معادٍ للتقدم» هو قول سطحي سريع؛ قلت إنه قائم على فرضية «ثبات» في الإسلام يتناقض تماماً مع مفهوم مرونة الأديان الذي اعتبرته مفهوماً أساسياً وعاماً. ولكن ألم تلعب «علمانية الخيار» التركي دوراً في «نجاح» هذا البلد؟ مرة أخرى لا أقصد أن تركيا حققت في هذا المجال ـ مجال العلمانية ـ ما لم تحققه في مجال الديمقراطية. فتركيا ظلت مجتمعاً رأسمالياً طرفياً ولذلك ناقص من حيث الديمقراطية وبالتالي العلمانية. لذلك اتخذت «القومية» في تركيا طابعاً مطلقاً ـ شبيهاً إلى حد كبير «بقومية» القوميين العرب ـ وحلت هذه القومية محل الدين إلى حد كبير كمصدر لشرعية الحكم. لذلك أيضاً أعتقد أن العلمانية لم تتجذر في المجتمع التركي فاتخذت شكلاً «بدائياً» يكاد يكون مرادفاً لمعاداة الدين، إذ أن الدين والقومية وجدا هنا نقيضاً أحدهما للآخر.

أما «الفشل» في الأقطار الإسلامية بشكل عام فهو ظاهرة ينبغي تفسيرها بشكل ملموس، وتختلف أسبابه بالتأكيد ـ في رأيي ـ في الجزائر على سبيل المثال عنها في مصر عنها في السعودية. . . الخ. وإذا كان هناك قاسم مشترك واضح ألا وهو عامل الإسلام، فليس هذا العامل إلاّ أحد العوامل إلى جانب عواملٍ أُخرى. علماً أيضاً بأن المقصود هنا بالإسلام ليس العقيدة الدينية في حد ذاتها ـ أي الإسلام كعقيدة ميتافيزيقية ـ بل المقصود هو الإسلام التاريخي أي فهم المجتمع المعاصر لدوره ومضمونه.

ثالثاً: لا بد أن يطرح نقاش الوضع الراهن في الوطن العربي، من جميع نواحيه الأيديولوجية والسياسية وغيرها، على أساس تقدير آليات التوسع الرأسمالي العالمي تقديراً شاملاً وصحيحاً، دون الإقتصار على ظواهر الصراع الأيديولوجي ـ مثلاً بين الحركة الإسلامية الراهنة وبين «نظم الحكم»، العلمانية

المزعومة الديمقراطية ظاهرياً وجزئياً أو غير الديمقراطية تماماً. وإلا لن ندرك طابع المأزق وبالتالي وسائل الخروج منه.

ولست أمانع على الإطلاق في اقتراح برهان: الدعوة إلى ديمقراطية صحيحة في ممارسة السياسة والسلطة وفي هذا الإطار الدعوة الموجهة للحركة الإسلامية حتى تتحول إلى حزب سياسي ديمقراطي يستلهم القيم الإسلامية. ليت هذا يحدث ولكن أعتقد أن هذه الدعوة المزدوجة لا تعدو أن تكون تجلياً لرغبة حسنة لن تتحقق طالما لا يؤدي النضال التحرري إلى تغييرات جذرية هي خارجة عن تصور الطبقات الحاكمة وعن تصور القوى الشعبية سواء أكانت هذه القوى تندرج حالياً في صفوف الحركة الإسلامية القائمة بالفعل أم تعمل مستقلة عنها.

يقدم برهان لنا نقداً للأطروحات السائدة حول أسباب صعود الحركة الإسلامية الحديثة. ويرفض على هذا الأساس نظرية «المؤامرة» أي تآمر الحركة الإسلامية مع الإستعمار، ويرفض من باب أولى تلك النظرية التي ترى تآمر هذه الحركة على أنها أداة مفتعلة ركبها الإستعمار لتخدم أهدافه لا غير. وطبعاً أنا أشارك «برهان» هذا النقد، ولو لسبب بسيط وهو أن نظرية التآمر في السياسة لا عمق لها بشكل عام. بيد أن رفض المؤامرة لا يعني على الإطلاق استحالة وجود تلاقٍ في الأهداف والإستراتيجيات بين الطرفين. فالإجابة على هذا السؤال الأخير تتطلب مزيداً من البحث والنقاش حول الأهداف الحقيقية التي تستهدفها الحركة الإسلامية وما يحتمل أن تفعل في الحكم من جانب وحول استراتيجيات الإستعمار الملموسة في المرحلة الراهنة. وسنرجع إلى هذا الموضوع فيما بعد.

يبدو لي أن «برهان» ينسب صعود الحركة الإسلامية في نهاية الأمر إلى كون الحكم السائد في الأقطار العربية والإسلامية حكماً يجمع بين التبعية للغرب والعلمانية وغياب الديمقراطية. وبالتالي يتجلى رفض الشعوب للتبعية وغياب الديمقراطية والعلمانية من خلال اعتمادها على القيم التي تتماهى مع هويتها العميقة وهي هوية إسلامية بالطبع.

رأيي هو أن هذا التفسير ناقص، يجمع بين ما أعتقده صحيحاً ـ ظاهرياً على الأقل ـ وبين فرضيات ضمنية مطروحة طرحاً غير سليم وغير كامل.

هذا التفسير قريب لما يقوله الإسلاميون أنفسهم عن أسباب صعود حركتهم الا وهو أنها ناتج «طبيعي» بعد أن أثبتت كل من «الرأسمالية» (الغربية) و«الإشتراكية» (الغربية أيضاً) «فشلهما». أقول إن هذا الشعار قائم على التباسات وعدم فهم آليات وكنه كل من الرأسمالية والإشتراكية.

الرأسمالية لم تفشل على الإطلاق، لا على صعيد عالمي ولا على صعيد العالم الثالث ومنه الأقطار الإسلامية والعربية. فالرأسمالية لا تستهدف «التنمية» ولا تطوير المناطق المتخلفة حتى تصبح بلداناً «نامية» على نمط الغرب. هذا الشعار هو شعار أيديولوجي بحت لا يمت لواقع آليات الرأسمالية ومنطق توسعها بصلة. فمنطق الرأسمالية، القائم على تحقيق أعلى ربح ممكن لصالح رأس المال المهيمن وفي المدى القصير، يتطلب ما يتمظهر في «تنمية» البعض «وتخلف» البعض الآخر. فالرأسمالية تنتج الإستقطاب أي هذا التناقض بين التنمية والتخلف. وهي من هذه الزاوية ناجحة تماماً. ماذا تطلبه الرأسمالية من منطقتنا العربية ـ الشرق أوسطية في المرحلة الراهنة؟ أقول إن ما ترمي الرأسمالية إليه هنا لا يتجاوز ضمان الحصول على النفط. فهل الإستعمار «فشل» في أن يضمن لنفسه الحصول على هذه الثروة؟

هل النظم الكومبرادورية «العلمانية» ظاهرياً وكذلك النظم التي تعتبر نفسها إسلامية من أنواع مختلفة ـ سعودية وخليجية وإيرانية. . . تقف عقبة في سبيل هذا الهدف الأساسي للإستعمار!

أما الإشتراكية فأين «فشلت»؟ يقال إن انهيار النظام السوفياتي دليل على هذا الفشل. وبالرغم من إن هذا الحكم شائع إلاّ أنه لا يعدو كونه حكماً سطحياً سريعاً وغير قائم على تحليل علمي لواقع التجربة السوفياتية. أنا من هؤلاء الذين قدموا منذ ثلاثين عاماً نقداً لهذه التجربة فتوصلت إلى أن هذا النظام مثَّل مرحلة بناء رأسمالية ـ لا إشتراكية ـ وأن غياب الديمقراطية فيه هو الناتج المنطقي لهذا الواقع ـ في ظروف شبيهة بظروف المجتمعات الرأسمالية الطرفية الأخرى. وبالتالي لم أستغرب عندما «انهار» النظام أي ـ بتعبير أدق في رأيي ـ استعجل في تطوره «الطبيعي» نحو الرأسمالية. ومن باب أولى لم أر في النظم التي أطلقت

على نفسها اسم «الإشتراكية» في العالم الثالث والوطن العربي سوى نظم حاولت أن تقطع مرحلة في التطور الرأسمالي. على أن هذه النظم دخلت فعلاً في تناقض مع استراتيجية الإستعمار - نظراً لخيارها الوطني ولاعتمادها على التحالف مع الإتحاد السوفياتي. لذلك «فشلت» إذ اتضح أن هدفها الحقيقي وهو «بناء رأسمالية وطنية مستقلة» هدف مستحيل التحقيق، الأمر الذي أدى - منطقياً - إلى تطورها اللاحق نحو إعادة الكومبرادورية.

وبدلاً من هذه الأطروحات الضعيفة بصدد أسباب صعود الحركة الإسلامية، أطرح أطروحة مختلفة تماماً تربط ظاهرة الحركة الإسلامية (وكذلك ظواهر أخرى تلعب دوراً مماثلاً في مناطق أخرى من الأطراف الرأسمالية) بخصوصيات التراكم الرأسمالي على صعيد عالمي.

قلت في هذا الصدد إن مرحلة التوسع الرأسمالي ما بعد الحرب العالمية الثانية (من 1945 حتى 1990) تميزت بالتعمق في العولمة وأن إنجازات حركة التحرر الوطني في العالم الثالث شاركت موضوعياً في تحقيق هذا التعمق، من خلال تصنيع الأطراف وتحديث أشكال الحكم فيها في أعقاب تحقيقها الإستقلال السياسي. ثم أضفت إلى ذلك أن معيار «النجاح» في هذه الإنجازات لا بد أن يكون مقدار القدرة على المنافسة العالمية في القطاعات الصناعية الحديثة النشأة، تمشياً مع منطق العولمة الرأسمالية.

وعلى ضوء هذا المعيار يبدو بوضوح أن الأطراف تنقسم الآن إلى مجموعتين اثنتين مختلفتين من حيث الكيف في إنجازاتهما. هناك مناطق خطت خطوات في إتجاه تحقيق هذه القدرة التنافسية وهي مناطق أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية ومناطق أخرى لم تحقق إنجازاً مماثلاً. منها مناطق خطت بعض الخطوات في التصنيع ولكن يبدو أن صناعاتها غير قادرة على مواجهة تحديات السوق العالمية (منها في الوطن العربي الجزائر ومصر والعراق). ومنها مناطق ظل اقتصادها قائماً على تقسيم العمل الخاص بالمرحلة السابقة، فظلت متخصصة في إنتاج الخامات (منها الدول النفطية الخليجية التي لم تخرج حقيقة عن إطار هذا التخصص، «فثروتها» المالية لا تمثل «نجاحاً» حقيقياً، ومنها أيضاً الدول الزراعية الفقيرة مثل السودان). لعل البعض يرون أن المجموعة الأولى

(مصر والجزائر والعراق) تكون نوعاً من الفئة الوسطى بين «الناجحين» (الذين حققوا قدرة على المنافسة الدولية) و«الفاشلين»، على أساس أن صناعتهم قادرة على الإصلاح والتنمية في إتجاه يتمشى مع إحتياجات مواجهة المنافسة العالمية. ربما هذا التشخيص يشتمل على بعض الصحة.

على أنه يمكن ـ بالإجمال ـ أن نعتبر أن المجموعة الأولى (أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية) تمثل قلب رأسمالية الأطراف للمستقبل (ولنطلق عليها اسم «العالم الثالث») في حين أن المجموعة الثانية تشكل في المرحلة الراهنة «عالماً رابعاً» يحتل الدرجة السفلى في التراتبية العالمية. والعالم الإسلامي بكليته ـ عدا تركيا وآسيا الوسطى في ظل الحكم السوفياتي السابق ـ ينتمي إلى العالم الرابع، إلى جانب إفريقيا جنوب الصحراء.

وأعتقد أن هذا التميز يلقي ضوءاً قوياً على نوعية حركات رد الفعل للواقع. فهناك تمييز واضح غاية الوضوح بين حركات الرفض الشعبي في العالم الرابع وبين الصراعات السياسية والإجتماعية والأيديولوجية في العالم الثالث. نجد في بعض الحالات في العالم الثالث صعود حركات صراع طبقي تقليدي الشكل، ينطلق من أرضية إجتماعية حقيقية حول شروط وظروف العمل ليتم تعميمه على المستوى الوطني في صراع سياسي حول الديمقراطية واستراتيجيات القرار الإقتصادي. وأقصد هنا بالتحديد أمثلة كوريا الجنوبية والبرازيل حيث ظهر حزب جديد للعمل أخذ في تجاوز الحدود التاريخية للشعبوية وللشيوعية التقليديتين فأصبح قوة شعبية منظمة ذات شأن في الساحة، فرئيس الحزب كاد يفوز في إنتخابات رئاسة الدولة. أما في بلدان العالم الرابع فالحركة الشعبية تتجلى في صور مختلفة تماماً. وأعتبر الحركة الإسلامية شكلاً من هذه الأشكال الخاصة بالعالم الرابع. والسمة الرئيسية الواضحة التي تتسم بها هذه الحركة هي غيابها عن إدارة الصراع على أرضيات الحياة الإقتصادية والإجتماعية الحقيقية وهجرها إلى سماوات الحلول العامة المجردة («الإسلام هو الحل») وامتناعها عن ترجمة هذا الشعار المجرد إلى برنامج ملموس يتناول المطالب الشعبية وإجابات عينية للمشاكل الإجتماعية والإقتصادية. وبالرغم من ذلك نجحت الحركة الإسلامية في تجنيد جماهير واسعة وتنظيم أجزاء منها. لماذا؟ أقول إن

هذا النجاح ناتج من طبيعة الجماهير التي تتوجه الحركة إليها ووضعيتها الملموسة في مجتمع العالم الرابع المتأزم المعني. فالعالم الرابع يتسم كما سبق أن قلنا بأن أغلبية سكانه «مهمشون» مستبعدون عن نظم إنتاجية فعالة. فالأرضية الحقيقية للنضال من أجل تطوير النظم الإنتاجية ومشاركة الجماهير في إدارتها والإستفادة منها هي أرضية تكاد تكون غائبة، بالنسبة للجماهير الواسعة على الأقل. هذه الظروف تخلق بالطبع شروطاً مواتية لأشكال الصراع «في الشارع» واستخدام وسائل الإرهاب واغتيال الشخصيات المسؤولة أو الفئات المعتبرة «مسؤولة» عن حق أو عن غير حق (وفي هذه الحالة يكون التوجيه في هذا الإتجاه عملية مقصودة من القيادات..)... الخ. من المعروف أن الحركات الإسلامية جندت جيوشها في هذه الأوساط المهمشة من الشباب خريجي المدارس الفاشلة التي لم تؤهلهم للفكر الناقد فلا يجدون عملاً، بينما تجد هذه الحركة صعوبة في التأثير داخل الطبقة العاملة في المصانع. كما أنه من المعروف أن القيادات تأتي من الفئات الدنيا للطبقات الوسطى ضحايا التدهور الخاص بوضع العالم الرابع. هذه الفئات عاجزة عن تصور حلول حقيقية للأزمة، ووضعها «التجاري» في كثير من الأحيان يمنع من نقد الوضع الكومبرادوري للإقتصاد الذي تعمل فيه. لذلك قيل عن القوة السياسية الأساسية التي يعتمد الحكم عليها في إيران إنها «البازار» (والكلمة الفارسية بازار تعني «سوق» بالمعنى التقليدي للكلمة) أي «التجار»، تمييزاً عن فئات أخرى احتلت مقدمة المسرح في مراحل سابقة من التنمية الرأسمالية مثل طبقة رجال الأعمال في الصناعة وكبار التكنوقراط.. الخ. وطبيعي أن فئات «البازار» القليلة التعليم وغير المنفتحة على العصر تقيم تحالفاً تلقائياً مع فئات أخرى سلفية الفكر، كانت دائماً موجودة في المجتمع الإسلامي، مثل رجال الدين وبعض أعيان الريف... الخ.

هل هناك تناقض بين هذه الكتلة التي تبلورت وراء شعارات الإسلام السياسي وبين كتلة المصالح الحاكمة؟ ما مدى هذا التناقض واحتمال تطوره؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تتطلب نقاش استراتيجية الرأسمالية السائدة عالمياً (الإستعمار) في المرحلة الراهنة وبالنسبة إلى منطقة العالم الرابع.

ليس الهدف الإستراتيجي للرأسمالية هو «الخروج من الأزمة»، بل هو إدارة هذه الأزمة. وهذا شيء آخر تماماً. وأعتقد أن من ينطلق من أن الرأسمالية لا بد أن «تحل أزمتها» هو ضحية الخطاب الأيديولوجي لنظم الحكم الرأسمالية. وبما أن الأزمة تتجلى في ظواهر مختلفة في المراكز المتقدمة وفي العالم الثالث «الناجح» وفي العالم الرابع «الفاشل» (اعتماداً على معايير النجاح والفشل المستخدمة فعلاً في خطاب نظم الحكم) فإن وسائل إدارة الأزمة تتكيف باختلاف الأوضاع. ففي العالم المتقدم (الغرب) أصبح الخطاب الأيديولوجي والسياسي السائد خطاب إدارة الأزمة فعلاً. فالحكومات لم تعد تتعهد «بإلغاء البطالة» والعودة إلى التنمية المتواصلة التي ميزت المرحلة السابقة، وأحلت محله خطاباً عن «كيف نعيش مع البطالة»، خطاب تسيير الإقتصاد على سرعتين اثنتين... الخ.

أما بالنسبة إلى العالم الرابع فإن إدارة الأزمة تستهدف ضمان استمرار توفير الخامات المصدرة (مثل النفط بالنسبة إلى الشرق العربي) واستمرار التوجه الكومبرادوري في العلاقات الإقتصادية والإجتماعية، لا أكثر من ذلك. وبما أن تحقيق هذه الأهداف في حد ذاته لا يخلق شروطاً للتنمية العامة، فإن إدارة الأزمة تعني إدارة عدم الإستقرار في المجال السياسي.

ويظل الإستعمار براجماتيكياً (ذرائعيّاً) في خيار أدوات ووسائل إدارة «الفوضى». فإذا كانت الكتلة الكومبرادورية قادرة على الإستمرار في الحكم باستخدام وسائل «مدنية»، بل بالتظاهر بشيء من الديمقراطية، فلا مانع على الإطلاق من مساندتها. ولا يمنع ذلك الإلتجاء إلى ديكتاتورية عسكرية أو غير عسكرية إذا فرضت الظروف إلغاء الصراع الديمقراطي. وفي هذا الإطار أعتقد أن الإستعمار لا يمانع على الإطلاق أن تقوم ديكتاتورية باسم الإسلام بإدارة الأزمة إذا اتضح أن هذا الشكل أكثر فعالية في الظروف القائمة. هنا تلتقي الحركة الإسلامية مع استراتيجية الإستعمار.

يجب أن ننظر إلى التجارب التاريخية للإسلام السياسي المعاصر على ضوء ما سبق من تحليل حول استراتيجية الإستعمار. أقصد التجارب القديمة نسبياً ـ السعودية، باكستان ـ تجربة إيران الثورية، تجربة السودان، تجربة أفغانستان،

كما يجب أن ننظر إلى المضمون المحتمل للبرامج التي ستنفذها نظم إسلامية إذا فازت بالحكم في الجزائر أو مصر أو غيرها من البلاد الإسلامية. تتسم جميع هذه التجارب بسمات مشتركة هامة.

أولاً: بالرغم من الخطاب الإسلامي الذي يزعم أن «الإسلام ديمقراطي في جوهر مفاهيمه» (وأنا شخصياً لا أشك في ذلك شأن الإسلام هنا شأن أي عقيدة دينية صحيحة)، فإن النظم الإسلامية المزعومة ألغت الديمقراطية تماماً في واقع ممارستها للحكم. فالحزب الفائز باسم الإسلام لم يتردد في جميع هذه التجارب في أن يحتكر السلطة والقرار «باسم الإسلام»، كما لو كان غيره من المسلمين بالضرورة خاطئين بل «كفار». هذا هو درس النظم الإسلامية السلفية التقليدية (السعودية) حيث الطبقة الحاكمة (شيوخ القبائل هنا) تحتكر الحكم باسم الإسلام؛ ودرس النظم الإسلامية في باكستان والسودان حيث تحالفت الحركة الإسلامية مع الجيش للمشاركة في الإنفراد بالحكم؛ ودرس إيران حيث السلطة (التي تمثل «القوى المعتدلة» أي كومبرادورية البازار) تخلصت من الحركات الإسلامية الأصولية الثورية (فدائيين خلق) باستخدام أعنف الوسائل، حتى صارت إيران الآن ديكتاتورية عادية حلت العمم فيها محل الأزياء العسكرية التي تميز الديكتاتورية في بلاد أخرى. وهذا الدرس الأخير هام جداً بالنسبة للأجنحة الثورية للحركة في مصر وغيرها من البلاد إذ أنه يوضح تماماً مستقبل هذه المنظمات. وبما أن ايديولوجيا الإسلام السياسي هذه لا تحترم الديمقراطية فالنتيجة هي أن الخلافات السياسية تحسم بالدماء والحروب. ولنا مثل أفغانستان حيث تبلور حوالي خمسة عشر حزباً «إسلامياً»، والقاسم المشترك الوحيد بينها هو «تطبيق الشريعة» وإغلاق مدارس البنات وفرض الحجاب وطرد النساء من الوظائف. أما فيما عدا ذلك فكل مجموعة تزعم أنها هي الممثلة «الحقيقية» للحل الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى تورط القطر في حرب أهلية لا نهاية لها، تقتل يومياً من المواطنين عدداً يتجاوز أضعاف عدد ضحايا الحرب السابقة ضد السوفيات. والإستعمار ينظر بوقاحة إلى هذا الوضع دون أن يرى مانعاً من استمراره، فهذه هي أيضاً وسيلة «إدارة الأزمة».

ثانياً: امتنعت النظم الإسلامية المزعومة عن إنجاز أي إصلاح إجتماعي

ذي شأن وقبلت قواعد العمل طبقاً لمنطق الرأسمالية الكومبرادورية دون تساؤل. وهذا أيضاً ينطبق على جميع التجارب بما فيها التجربة الإيرانية الأكثر تقدمية في الأصل حيث أن الحركة الإسلامية تلاقت هنا مع مد انتفاضة معادية للإستعمار وأعوانه المحليين (الشاه والطبقة الحاكمة). وبالرغم من ذلك فإن النظام الخميني لم يجرؤ على القيام بإصلاح زراعي مثلاً كما فعلت النظم الشعبوية القومية العربية. بل تخاذل النظام الإسلامي بالتدريج عن الطموحات «التنموية» لنظام الشاه السابق ليقبل الركود في وضع كومبرادورية «بازار». لذلك نجد أن الإستعمار الذي عامل الثورة الإسلامية الإيرانية معاملة النظم الشعبوية المعادية للإستعمار في مرحلتها الأولى غير موقفه فيما بعد، حينما تأكد الطابع الإجتماعي المحافظ للنظام. بل يرى الإستعمار اليوم بوقاحة أن النظام الإيراني وسيلة لإدارة الأزمة التي تتمثل هنا في تقهقر وضع إيران في سلم التراتبية الرأسمالية العالمية وتدهورها من طموحات «عالم ثالث» إلى قبول وضع «عالم رابع».

ثالثاً: بالنسبة إلى الوطن العربي تنازلت الحركة الشعبية عن طموحاتها القومية الوحدوية نتيجة عدم إهتمام ايديولوجيا الإسلام السياسي بهذا الهدف. وبما أن الوحدة العربية في حد ذاتها هي تهديد إحتمالي للهيمنة الإستعمارية على المنطقة، فإن الإستعمار لم ير مانعاً، بل بالعكس رحب، بهذا التنازل. وقد أنتج هذا التطور السلبي نتيجته السريعة خلال حرب الخليج الثانية: فلم تقم قوة «الصحوة الإسلامية» المزعومة عائقاً في سبيل تحويل الخليج إلى بحيرة أمريكية!

ومن الأهداف الإستراتيجية الدائمة للإستعمار أضعاف دول الأطراف. فالدولة الصغيرة الضعيفة معرضة للضغوط الخارجية تعرضاً تصعب مقاومته. لذلك فإنه في مراحل الأزمة، يصبح «تفتيت» دول الأطراف وسيلة لإدارة الأزمة، إذ أن الدويلة المفتوحة على التجارة العالمية تقبل الكومبرادورية ولا تستطيع أن تقاومها. ويعتمد الإستعمار في بحثه عن هذا الهدف على وسائل مختلفة، يستخدمها كالعادة بمنهج براجماتيكي. فالإعتماد على «الاثنية» مثلاً في أفريقيا وتشجيع الإتجاهات الإنفصالية ـ باسم حقوق الشعوب والديمقراطية طبعاً، وكذلك الإعتماد على الطائفية، يخدم الهدف. هكذا نجد حالياً في الوطن العربي استراتيجية تهدف إلى تقسيم العراق اعتماداً على الإثنية (بالنسبة للأكراد) والطائفية (فصل السنة

عن الشيعة) دون أن تقوم «الصحوة الإسلامية» عائقاً في وجه تنفيذ المشروع. هكذا تستخدم الطائفية في لبنان والإثنية في المغرب العربي - أيضاً.

أقول إن الجمع بين هذه السمات - رفض الديمقراطية، احتكار الحكم باسم الإسلام وتحول السلطة إلى نوع من «الكنيسة» كما يقول - عن حق - برهان غليون، وفض التناقضات بالدماء والحروب الأهلية، والإمتناع عن إنجاز الإصلاح الإجتماعي التقدمي، وقبول كومبرادورية من درجة سفلى، وعدم الإهتمام بالوطنية والقومية - أن الجمع بين هذه السمات يجعل من الحركة الإسلامية المعاصرة حركة سلفية ماضوية.

إني أعلم تماماً أن الخطاب الأيديولوجي للأصولية يختلف عن خطاب السلفية. فالأصولية لا تدعو إلى العودة للنظام الذي عرفناه فعلاً في ماضٍ غير بعيد في ظل الدولة العثمانية. بل تنقد، هذا النظام وتزعم أنه لم يكن حقيقة إسلامياً، إذ تخص بصفة الإسلامية النظام خلال المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، مرحلة الخلفاء الراشدين. وبالنسبة إلى هذا الماضي البعيد ترى الأصولية أن المطلوب ليس العودة إليها بل العودة إلى المبادىء التي استلهمتها من أجل مواجهة تحديات العصر. إلاّ أن الأصولية لا تقول كيف ستستخدم هذه المبادىء الأصلية وما هو فهمها لتحديات العصر. بل تقتصر هنا على تكرار خطاب السلفية في هذه المجالات: الشورى، العدالة، الشريعة (دون إدراك أن الشريعة نفسها لها تاريخ...). لكل ذلك، ولأن الأصولية لا تختلف عن السلفية من حيث المنهج العلمي - أو بالأدق غير العلمي - ولأن القوى الإجتماعية التي تجندها كومبرادورية البازار هي القوى القائدة للحركة في كليتها، فإن طموحات وخطب الفئات الأصولية الثورية لا وزن لها في احتمال التطور المستقبلي. لذلك نرى سلطات محافظة تماماً - مثل سلطة السعودية - لا تمانع في مشاركة «الأصولية الثورية» في الحركة العامة.

يجب أن تطرح التناقضات بين مختلف الكتل الحاكمة أو العاملة في الساحة في إطار التحليل المقترح أعلاه. وأنا أنطلق هنا من ملاحظة هي أن الكتل الحاكمة حالياً والكتل التي تطمح إلى أن تحل محلها في الإنفراد بالحكم باسم الإسلام هي تمثلات لنفس القوى الإجتماعية ألا وهي قوى وطبقات

ومصالح تنخرط في المشروع الرأسمالي التبعي الكومبرادوري. وبالتالي فإن التناقضات التي تفصل بينها ليست أساسية بل ثانوية. لذلك نرى أن الأسلوب المتبع في إدارة هذه التناقضات هو أسلوب انتهازي في شكله المهيمن. فمثلاً نظم الحكم «غير الإسلامية» ـ رسمياً ـ تتجه نحو «تعميم الإعتماد على الشريعة»، مهما كان معنى هذا الإصطلاح الملتبس، وتبالغ في التظاهر بإتباع الطقوس الدينية، وتسلم التعليم والإعلام لشيوخ السلفية. . . . الخ. فالقول إن هذه النظم «علمانية» غير صحيح بالمرة. إلا أن هذا الأسلوب الإنتهازي غير فعال. «فالتنازل» يدعو إلى مزيد من التطرف من قبل الآخرين الذين لا يستطيعون أن يتنازلوا عن إحتكارهم تمثيل «الإسلام». فالنزاع بينهم لا يعدو كونه نزاعاً حول السلطة لا غير من أجل ضمان استمرار نفس النظام وهو نظام الرأسمالية التابعة.

رابعاً: والآن أصل إلى خلاصة سأختزلها في أربع نقاط هي الآتية:

أ ـ ليست الأزمة الراهنة للمجتمعات الإسلامية أزمة «هوية» على الإطلاق. فهي أزمة إجتماعية حقيقية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي وتحويل بعض مناطق الأطراف في هذا الإطار إلى مناطق «مهشمة» ـ عالم رابع ـ لا دور تاريخي لها في المستقبل المنظور (عدا استمرارها في التبعية الكومبرادورية من درجة سفلى وتوفيرها بعض الخامات ـ النفظ أساساً بالنسبة إلى المنطقة العربية والشرق أوسطية). فالعرب والمسلمون لا يشكون في هويتهم العربية والإسلامية، وليست اللغة والثقافة العربية ولا العقيدة الدينية الإسلامية مهددة ورهينة المعركة. فالتصور أن جوهر المشكلة هو تهديد يخيم على هذه الهوية إنما هو قصور وهمي، خرافي. والتركيز على عنصر الدين ـ أو القومية ـ دون نظرة تاريخية نسبية إلى هذه العناصر يساعد على إخفاء العوامل الأخرى، الأكثر فعالية في التطور الحقيقي للمجتمعات المعاصرة. وقد حاولت هنا أن أفسر الأسباب الخاصة للوضع الراهن ـ أزمة الرأسمالية ـ التي تدفع في إتجاه المبالغة في الخطاب حول الهوية. وطرحت أن هذه الأسباب ترجع إلى تحويل منطقتنا العربية الإسلامية إلى جزء من العالم الرابع.

هذا الواقع هو الخطورة الحقيقية. فنحن في الوطن العربي والعالم الإسلامي نواجه تحديات القرن الحادي والعشرين من موقع أضعف من موقعنا

منذ قرن أو قرنين عندما تصدينا للموجة الأولى للإستعمار الرأسمالي. هذا وضعنا الحقيقي، وهو أيضاً وضع بعض المناطق الأخرى من العالم الثالث سابقاً، خاصة مناطق إفريقيا جنوب الصحراء كما يقال. هذا بينما هناك مناطق أخرى لم تخرج بعد هي الأخرى عن إطار الوضع الطرفي في الرأسمالية العالمية الواقعة بالفعل ولكنها تواجه تحديات الغد من موقع أقوى.

ب ـ بناء على ما سبق من تحليل أعتقد أن التساؤل الحقيقي هو الآتي: أيجب أن نحاول «اللحاق» بالعالم الثالث .كمرحلة لا مفر منها وبالتالي تشجيع تلك القوى البورجوازية بالطبع التي يحتمل أن تقود التطور في هذا الإتجاه، أم يجب محاولة تجاوز هذه الآفاق ـ التي تبدو في هذه الرؤية وهماً ـ وفي هذه الفرضية ما هي القوى التي يمكن الإعتماد عليها من أجل التقدم في هذا الإتجاه؟ وما هو الأسلوب السياسي والأيديولوجي الأكثر فعالية في خدمة الهدف؟ وهل من الممكن ـ بل من الضروري ـ الجمع بين الهدفين في مرحلة أولى؟ وما معنى ذلك؟

لن أحاول أن أجيب عن هذه الأسئلة هنا. بل أكتفي بطرحها. ما هو إذن دور البورجوازية بالمعنى الواسع للكلمة ودور أيديولوجيا الديمقراطية والعلمانية في هذا الإطار الإستراتيجي؟ وما هو دور «الشعب» فيه؟ وماذا يمكن أن يكون معنى هذا الإصطلاح العام بالتحديد وما هي مشاكل وتناقضات هذا الشعب؟

ج ـ بالعودة إلى إشكالية الدين في المجتمع أرى أن هناك مجموعتين من الأسئلة لا بد من التمييز بينهما تمييزاً قاطعاً.

فهناك مشاكل «نظرية» تتعلق بدور الإسلام في تاريخنا الماضي والحديث. أقصد هنا بالطبع الإسلام كظاهرة اجتماعية تاريخية، لا كعقيدة ميتافيزيقية. ودون أن تكون هذه المقالة قد تناولت هذا الموضوع التاريخي أود أن أكرر هنا ما سبق أن قلت عن «مرونة» الأديان التي أثبتت أكثر من مرة قدرتها على التكيف وفقاً لتطور الأوضاع الإجتماعية.

وهناك مجموعة أخرى من التساؤلات لا علاقة بينها وبين المشاكل النظرية العامة ألا وهي تساؤلات حول مشروع الإسلام السياسي المعاصر. فالسؤال هنا

هو الآتي بكل بساطة: هل تقدم حركة الإسلام السياسي المعاصر إجابة على التحديات الحقيقية التي نواجهها؟ أو على الأقل عناصر للإجابة عليها؟ رأيت في هذه المقالة أن الإجابة بالنفي - فالإقتراح المقدم من هذه الحركة بـ«تطبيق الشريعة» لا يعني شيئاً - فالتجربة أثبتت في الماضي وفي الحاضر أن هذا الإقتراح لا يعدو أن يكون شعاراً فارغاً، فالشريعة تعني الشريعة زائد الريع النفطي بالنسبة إلى البعض والشريعة زائد البطالة بالنسبة إلى البعض الآخر! كما حاولت أن أوضح أن «تكتيك» العمل في داخل الحركة» لا طائل تحته. ولست أخفي أن هذا التشخيص للأزمة تشخيص صارم لا يدعو من تلقاء نفسه إلى كثير من التفاؤل. بل على العكس من ذلك أعتقد أن الوطن العربي يواجه فعلاً تحدياً صعباً وأن التاريخ يثبت للأسف أن الشعوب لم تكن دائماً قادرة على مواجهة التحدي. غير أن تفاؤلي قائم على أن شعوبنا واجهت في تاريخها الطويل تحديات أخرى لم تبدُ أقل خطورة من تحدي العصر، ونجحت في مواجهتها.

د - فإذا كانت الإجابة من خلال «العودة إلى الإسلام» - أو بتعبير أدق ما تقدمه الحركة السلفية الإسلامية على أنه العودة إلى الأصولية - إجابة وهمية، فأين مكان الأيديولوجيا والمشروع الإشتراكيين في هذه التساؤلات المركبة؟

أترك القارىء هنا - إذ إن هذا الموضوع لم يكن موضوع كتاب برهان غليون الذي تناولت نقاشه هنا.

برهان غليون

(2)

الدين بين النقد الإيديولوجي والنقد التاريخي

أفهم من قراءة نقد سمير لـ«نقد السياسة: الدولة والدين» أن جوهر ما يأخذه على موقفي هو إيلاء الدين دوراً مركزياً في تفسير الحقيقة التاريخية والإجتماعية. وقد تجلى ذلك في وسم المنهج الإجتماعي السياسي الذي سلكته بالمثالية والثقافوية. وقد حاول أن يدلل على ذلك من خلال عرض مِثَالِيَتي هذه في تناولي ثلاث مسائل مترابطة: مسألة دور الدين في المجتمع والمقارنة بين الأديان وتعيين معيار التفاضل فيما بينها، ومسألة تفسير سبب تطور العلمانية والديمقراطية، ثم أخيراً وأهم ما في الموضوع، مسألة تفسير ظاهرة نشوء الحركات الإسلامية والموقف الصحيح منها. لكن جميع نقاط هذا الحوار تندرج في اعتقادي في دائرة واحدة مركزية هي تحليل وتحديد دور العقيدة ومن ورائها البنية القيمية والتخيلية والرمزية بأكملها في حياة وتطور وحركة المجتمعات البشرية. وسوف أركز في هذا الرد الأول على هذه المسائل الجوهرية أو المضمونية تاركاً مسألة المنهج إلى الفقرة الأخيرة.

1 ـ دور الدين

للرد على ما كتبه سمير وإيضاح دور العامل الديني في تكوين الحقيقة الإجتماعية كما ورد في نقد السياسة، أرى من الضروري الإشارة إلى النقاط التالية:

1 ـ إن ما أردت أن أثيره في هذا الكتاب لا يتعلق مباشرة بنظرية الدين، ولكنه يدخل في دائرة البحث في السياسة ونقدها. وقد اضطررت للحديث عن

الدين بقدر ما كان هذا الدين عنصراً أساسياً في طبيعة وماهية السياسة في مجتمعات القرون الوسطى، وبقدر ما تعود هذه المسألة أقصد علاقة الدين بالدولة والسياسة، من جديد، لتصبح مركزية في فهم الصراع السياسي الراهن على السلطة في المجتمعات العربية المعاصرة. ولعل الحاجة إلى نظرية في الدين أصبحت ملحة بالفعل.

إن ما عرضت له في الكتاب هو دراسة تاريخية تهدف إلى تبيان العلاقة بين الإسلام كعقيدة توحيدية شاملة والمشاكل التي طرحها بناء الدولة والاجتماع السياسي العربي الإسلامي. فبحثي كان محاولة للإجابة على سؤال: ما هي الشروط التاريخية، الإجتماعية والمادية والمعنوية التي تفسر ظهور عقيدة من العقائد مهما كانت طبيعتها، بما فيها العقيدة المادية، وما تأثير هذه العقيدة بعد نشوئها على مسار التحول الإجتماعي العام؟

وقد بدأت تحليلي بطرح ملاحظة بدت لي مهمة وهي أن مشكلة النزاع بين الدين والدولة لم تظهر في أي من الأديان السابقة على الأديان التوحيدية في حين أنها تشكل منذ ظهور هذه الإديان مشكلة كبرى، في اليهودية والمسيحية والاسلام. وحاولت أن أفسر ذلك فقلت إن سبب هذا النزاع كامن في أن الدين التوحيدي قد نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية التي كانت قد وصلت إلى مرحلة متقدمة من فسادها وانحطاطها فتحولت إلى دولة قهرية، أي من دون مقومات معنوية وأخلاقية، وأنه كوّن من هذه الناحية طفرة في التجربة الدينية للإنسانية لأنه قام لأول مرة على الإنفصال عن السلطة السياسية، وعلى إعادة بناء مجال المقدس والروحي خارج إطار هذه السلطة وصلاحياتها، أي في عالم غيبي سيادي قائم فوق الدولة ومهيمن عليها. وهكذا صار من الممكن أن تتكون سلطة روحية حقيقية مستقلة عن السلطة السياسية ومتنازعة معها، وأحياناً مناوئة لها، لأن سلطة رجال الدين أصبحت مرتكزة لأول مرة على سلطة إلهية لا تستمد من الملك أو الدولة، ولا يمكن للدولة أن تسيطر عليها أو تخضعها لمعاييرها. لقد ولد الدين كسلطان أي كسلطة سيدة موازية للسلطة الزمنية بعد أن كان أحد الأدوات التي تقوم عليها وتستخدمها السلطة الزمنية والسلطان القهري.

والنتيجة الأولى لهذا التغير سوف تظهر في تبدل طبيعة العلاقة بين الدين

والدولة، وسوف تكرس بالتالي، فيما وراء الإيديولوجية تراجع الدولة وضعفها في التنظيم الجماعي، من حيث هي مؤسسة اجتماعية شاملة، ونشوء الجماعة المتجاوزة للدول والمنافسة لها. والجماعة مفهوم جديد وتكوين جديد نشأ مع الأديان التوحيدية بقدر ما أقام العلاقات بين الأفراد على مبدأ الأخوة في العقيدة وجعل من العلاقات الإجتماعية نفسها مظهراً لتجربة إيمانية، كما جعل من الإيمان، كتجربة روحية وشخصية داخلية، مصدر لحمة وعصبية اجتماعية. وهكذا نشأت أول بذور إشكالية العلمانية التي نتحدث عنها اليوم. إذ صار من غير الممكن إعادة بناء الدولة من حيث هي سلطة ذات سيادة مطلقة، أي لا سلطة فوقها، إلا في حالات ثلاث: تغيير أسس عمل الدولة ووظائفها وموقعها في المجتمع والنظام الإجتماعي العام، أو تدمير السلطة السيادية الجديدة التي ينميها الدين الجديد، والتي تجعل الانتماء للجماعة الدينية والولاء للقوة الإلهية أسبق على الولاء للسلطان السياسي والقوة المادية، أو بتغيير الاثنين معاً. ولذلك قلت إنها، أي الأديان السماوية، افتتحت حقبة جديدة وخاصة في التاريخ الفكري والسياسي للبشرية، وأثارت ولا تزال العديد من المشكلات التي لم تجد الحل النهائي بعد.

وبعد أن ذكرت المشاكل التي واجهتها مسألة إعادة بناء الدولة في اليهودية ثم في المسيحية التي ولدت إشكالية العلمانية وفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، تناولت الموضوع في الإسلام وقلت أن الإسلام، بوصفه حلقة أخيرة من تقليد توحيدي ديني قديم، أو كما يقول الماركسيون، باعتباره الطور الأخير من «الامبريالية» الروحية، مثل هذه الثورة الروحية، في نموذجها الأقوى والأكثر اكتمالاً، ضد الدولة القهرية. وذكرت في هذا المجال أطروحتي التي تقول أن الدولة لم تولد في حضن المجتمع الإسلامي من الإسلام التبشيري الأول الذي انبثق كثورة عقيدية واجتماعية وسياسية ولكن بالعكس من الردة القوية على هذا التصور الثوري الأول للدين، ومن عودة الدولة في مظاهرها الساسانية والبيزنطية ونجاحها في إخضاع هذا الدين وإعادة رجالاته إلى العمل في حظيرة الدولة وتحت سيادتها. لقد نشأت من إلحاق الدين بالدولة في حين أدى نجاح المسيحية في تكوين سلطة سيادية كنسية، مماثلة لسلطة الدولة، ومناوئة لها،

إلى تأخير ظهور وتبلور ركائز الدولة المركزية التي دمرتها الغزوات البربرية الجرمانية في القارة الأوروبية.

وقد قدمت كحجة على هذه الأطروحة تحليلاً جديداً لواقعة الحرب الأهلية التي عرفت في التاريخ العربي الإسلامي باسم الفتنة الكبرى ودامت خمس سنوات متتالية كان من نتيجتها نشوء أول انقسام حقيقي في الجماعة الدينية الجديدة وولادة الدولة، أي فرض سلطان واحد وسياسي لا ينازع، وهوما عبر عنه المؤرخون العرب عندما تحدثوا عن ولادة الملك العضوض. وقد ترافق هذا الانتصار للدولة على الدين بمظاهر عديدة لا يمكن أن يخطىء النظر في تفسير معناها، مثل القضاء الكامل في نار الفتنة على جيل الصحابة الأول، وبروز جيل القادة العسكريين مكانه، وتبلور طبقة سياسية جديدة انطلاقاً من إحياء علاقات التراتبية الإجتماعية والارستقراطية القبلية القديمة (البيت الأموي) مكان الأسرة النبوية التي سوف تدخل في حقبة طويلة من التنكيل والاضطهاد، وتحويل الرسالة الدينية إلى مدونة قانونية وضعت تحت تصرف الدولة وحسب حاجاتها السياسية، وتحويل السلطة الدينية والروحية إلى اختصاص علمي يتجسد في فئة علماء الدين والفقهاء. لقد كانت تصفية الإرث النبوي والديني الأول، وإخضاع هذا الإرث لمصالح الدولة وحاجاتها شرطاً ضرورياً لإعادة بناء الدولة في الفضاء الذي احتله الدين الجديد، لكن على أسس جديدة أيضاً. فلأول مرة أصبح على الدولة أن تتعامل مع جماعة ذات روح وفكرة وعصبية خاصة، عقائدية، وأن تعترف باستقلالية المجتمع، أي أن تقبل بتحديد صلاحيتها ومجال نفوذها، بالرغم من أنها لم تعرف بعد مفهوم تحديد طريقة ممارسة السلطة في مجالات ممارستها.

وهكذا نشأت الدولة الإسلامية كحاصل توازن بين منطق الجماعة التي كونها الدين ومنطق الدولة التي فرضتها الحسابات الجيوسياسية والسياسية. لقد ولدت الدولة الإسلامية بعملية قيصرية أعيد فيها تعيين مكانة الدولة ومكانة الدين وتبديل مفهوم الدولة ومفهوم الدين. وتاريخ الدولة الاسلامية يدور حول تبدل موازين القوى بين الجماعة والدولة، ويتراوح بين تاريخ التفاهم وتاريخ التنافر الكامل، وذلك حسب الظروف والحقب التاريخية والتكوينات الإجتماعية، ولكن

سمته العامة تبقى التعايش والاحترام المتبادل بين جماعة دينية ودولة استبدادية.

2 - 1: وموقفي من «نظرية الدين» كما يقول سمير (وبالأحرى نظرية المجتمع ودور الدين فيها)، هو أنه لا شك في أنني أنسب للدين، مثله مثل العقائد الكبرى الشاملة الأخرى، تأثيراً على مصير المجتمعات وأساليب عملها. وإلا لما كان هناك صراع على العقيدة ولما كان هناك حاجة لوجود مثل هذه العقيدة في أي مجتمع. فهي ليست للزينة ولكنها تقوم بوظيفة أساسية في تكوين وتسيير المجتمعات. وهي تؤثر إذن فيها ويمكن لهذه العقيدة أن تدفع المجتمعات في طرق مسدودة كما يمكن أن تدفعها نحو آفاق عملية مفتوحة. والدليل أن العقيدة الشيوعية اللينينية والستالينية قد قادت الاتحاد السوفياتي خلال ما يقارب القرن في طريق مسدودة لا تزال آثار هذا الإنسداد والمآزق المتعددة التي نجمت عنه باقية حتى اليوم.

لكن هذا التأثير الأصيل والذي لا غنى عنه للعقائد على حياة المجتمعات لا يعني أن العقيدة هي التي تكمن وراء النمو الحضاري عامة أو أنها هي أصل الاقتصاد أو الإجتماع. هذا استنتاج لا مكان له ولا قوام. بل إنه لا يعني أن العقيدة تتطور من ذاتها وليس لتطورها أي علاقة بالظروف المادية. إن العكس هو الصحيح. إذ أن العقيدة لا تتطور إلا من خارجها، أي بتبدل الظروف المادية التي تحيط بها. لكن هذا التطور، خاصة عندما يتخذ طابع الطفرة، أي التغير العميق في رؤية الدين لذاته ووظيفته، كما ذكرت في كتابي، بالرغم من أنه لم يتحقق إلا بسبب تأثير تبدل الشروط الإجتماعية والسياسية لحياة المجتمعات (وقد ذكرت هنا أزمة الدولة العبودية)، لا يبقى، بعد أن يحصل، عاطلاً أو من دون تأثير لاحق على هذه الشروط نفسها. إنه يمارس تأثيراً جدلياً أو مقابلاً فيها.

وعلى كل حال، لا أعتقد أن التحليل الذي قمت به لمسألة تنازع الدين والدولة في حقبة معينة يمكن أن يقود إلى ما ذهب إليه سمير من أنني أنسب التقدم والتدهور عامة إلى المفهوم والدين وأنني أتجاهل العوامل الأخرى، وأنني أبالغ في دور الأديان في التاريخ وأن لدي فكرة مسبقة عن طبيعة العقائد الدينية

والفلسفية. ولا أعتقد أن من مستلزمات التحليل الماركسي أو المادي نفسه القول بأن علاقة الدولة والدين في الإسلام صادرة عن نشوء طبقة من تجار العبيد الذي وجدوا في الإسلام عقيدة مناسبة للسيطرة على الجمهور والتحكم به. وهي النظرية التي كانت شائعة في الماركسية السوفياتية.

3 - 1: ثم إن دراستي للدين في هذا الكتاب لا تهدف إلى إظهار فضل أي دين وإنما إلى الكشف عن العناصر الجديدة التي تميز الطرح الميتافيزيقي في كل دين، والتي تدخل في دائرة متابعة تطور الحقيقة الدينية أو الظاهرة الدينية عبر التاريخ. فلم يكن المقصود إبراز تفوق التوحيدية كعقيدة دينية على الأديان الأسيوية، بل ولا على الوثنية، ولم أهتم بتبيان ما قدمه الإسلام من مكتسبات بالمقارنة مع ما سبقه كما يهتم المؤمن بإبراز صدقية عقيدته وتفوقها بالمقارنة مع العقائد الأخرى. ولعل الذي دفع سمير إلى سوء فهمي هو استخدامي لمصطلحات مثل طفرة وثورة روحية. بيد أن حديثي عن طفرة وثورة روحية لا يتضمن أي قيمة أخلاقية أو عقائدية ولا ينفي أو يهدف إلى أن ينفي الثورات التقنية والزراعية والصناعية ويجعل الأولى بديلاً عنها أو سابقة عليها. إن مفهوم الطفرة أو الثورة لا يهدف في الاستخدام العلمي إلا إلى الإشارة إلى نوع من التحولات الخصبة، أي التي تحمل في ثناياها، سواء كانت معنوية أو مادية، تقنية أو عقيدية أو اجتماعية أو سياسية، بذور تحولات أخرى تقود إلى قلب النظام الإجتماعي وتوليد نظام جديد من القيم والعلاقات والهياكل. والعقيدة التوحيدية كانت أساس ثورة روحية لأنها غيرت كلياً نظام تمثل الإنسان للكون والعالم والتاريخ والمجتمع، أي كانت أساس ميلاد نمط ديني جديد في قيمه وعقائده وممارساته وطقوسه وآثاره على المجتمع كحقيقة كلية. وبالمعنى نفسه تشكل الكونفوشية ثورة دينية في الصين وآسيا عموماً لأنها كانت في أساس إعادة تكوين الوعي الديني وبلورته في الدائرة الحضارية الآسيوية.

فلا تعني الطفرة عندي شيئاً آخر سوى حصول تغير عميق في نسقٍ ما، لم يكن متوقعاً أن يحصل من منظور المسار الطبيعي له.

ونتيجة ذلك إعادة بناء الفكر والنسق الديني بصورة جديدة تختلف من حيث تعيين موقع الدين واهتماماته وطقوسه وأهدافه ومطالبه عن تلك التي كانت

تميزه في الصورة القديمة. فهي إذن طفرة في إطار النسق ذاته غيرت من رؤية هذا النسق لوظائفه الرئيسية ودوره المعنوي والاجتماعي. ولا تعني الطفرة التفوق أو التراجع، ولكن التغير بالمعنى الذي ذكرت. وهي ليست ثمرة تطور في البنية الفوقية كما هو واضح من السياق ولكنها تحول ايديولوجي سياسي ناجم عن تحولات اجتماعية وسياسية تتعلق بأسلوب الانتاج وطرق ممارسة السلطة في المجتمع. وتكمن وراء كل ذلك من دون شك تحولات مادية متنوعة المصادر والأشكال، لا تنضوي جميعاً تحت مفهوم نمط الإنتاج بالضرورة.

ولا يعني الحديث عن نشوء حقبة تاريخية جديدة في الدين الإنساني أن الأديان السابقة أقل قيمة، وهي بالمثل ليست أكثر قيمة. إنها تكوينات فكرية وعقيدية تأخذ قيمتها من التغييرات التي تحدثها أو تعمل على إحداثها. وقد شكلت التربية العقلية والروحية التي تقوم عليها وتغذيها الأديان الآسيوية حضارة كبرى لا تزال قائمة حتى الآن، وهي ليست أقل قيمة من حضارتنا العصرية.

وقد استغربت فعلاً أن سمير قد حمل هذا الفصل من الكتاب محمل المقارنة وليس التحليل التاريخي المقارن. فالتحليل التاريخي المقارن يحاول أن يبرز عناصر التشابه والتباين بين منظومتين من أجل زيادة فرص فهم طريقة عملهما معاً، وهو من قواعد النظرية الإجتماعية. أما المقارنة القيمية بين الأديان والعقائد، وإظهار أفضلية واحدها على الآخر، فهي تنتمي إلى عالم الجدل بين الفقهاء، وإلى علم الكلام، ولا تطرح إلا من منطق عقائدي، أي ديني وتبشيري. ذلك أن هدف العقيدة ليس معرفة الواقع ولكن تغيير الوعي، أي تغيير عقيدة الناس والمجتمعات والحلول محلها بوصفها العقيدة الوحيدة الصحيحة. وليس هذا هو موقف النظر العلمي الذي يسعى إلى فهم الواقع بصرف النظر عن إرادة تغييره. ومن الواضح أن أحد الانشغالات الرئيسية لكتاب «نقد السياسة هو السعي من موقع البحث العلمي إلى تحييد الموقف العقائدي وتجاوزه من أجل الكشف عن عناصر الوعي المشتركة، أي الأكثر عمومية وموضوعية، التي تسمح لنا، مؤمنين وأقل إيماناً، في الوصول إلى فهم متقارب إن لم يكن مشترك لواقع نعيش فيه معاً. وهذا هو موضوع وهدف الفكر السياسي. فليس هدف السياسة التي يجهد الكتاب إلى نقد مفهومها السائد، تغيير عقائد الناس أو أديانهم ولا

تحويلهم جميعاً إلى علماء ونشر الوعي العلمي، ولكن المساعدة على تكوين إرادة جماعية أو توحيد الجماعة من خلال الارتفاع بمستوى المفاهيم الإعتقادية، وتكوين فهم جديد مشترك لواقع جديد ومشترك أيضاً.

إن الانجازات الحضارية للمجتمعات التي خضعت للديانة التوحيدية السماوية هي إنجازات حقيقية في ميدان تطور الآداب والفلسفة والعلوم الدينية والأدبية والإجتماعية والسياسية. وهي تعكس في خصوصيتها القيم والمتطلبات الجديدة التي فجرتها هذه الثورة الدينية، ولا تؤلف أبداً انتقاصاً من إنجازات الصين الكونفوشية الكبرى ولا تفترض كما يريد أن يوحي سمير أن الصين والعالم القديم معها كانا قاعاً صفصفا قبل نشوء الأديان السماوية. إنها ببساطة متميزة عنها، وهي تهدف إلى إبراز أثر دخول عامل معنوي جديد في توجيه التجربة الإجتماعية الإنسانية تخضع في النهاية إلى شروط مادية ومعنوية واحدة رغم كل التمايزات والتنوعات التاريخية.

وربما نبع سوء التفاهم من أن كلمات: تحول وتقدم وثورة، فقدت في الرؤية الشائعة مدلولاتها الوجودية والعلمية، لتصبح مفاهيم عقائدية، أي تنتمي إلى عالم أحكام القيمة. وهذا من آثار المنهج التاريخوي الذي يرى في الحركة تقدماً نحو الأفضل، نحو التحرر والانعتاق الإنساني الشامل من كل ظروف القهر. ولذلك يصبح كل اعتراف بالتغيير أو بالحركة تأكيداً لقيمة إيجابية للطرف المتحرك. والحال أن الأمر ليس كذلك وإلا نكون فقدنا إلى الأبد القدرة على الاستخدام الموضوعي للألفاظ، وأصبحنا أسرى التصور التاريخوي الساذج والبسيط.

4 - 1: أما في ما يتعلق بالإسلام وخصوصيته الدينية بالمقارنة مع العقائد الدينية الأخرى، فلا شك عندي أن بين الأديان تماثلاً فعلياً، وإلا لما كان هناك معنى لمفهوم الدين، فلا مفهوم إلا بوجود خصاص مشتركة ووظائف أساسية واحدة. فجميع الأديان مثلاً تهتم أساساً بتسيير وإدارة المقدس والعواطف الخيرة والإيجابية. لكن إذا بقينا على هذا المستوى الصحيح علمياً لا نكون قد فعلنا شيئاً. فليست الحقيقة مفهوماً مجرداً ولكنها واقعٌ مشخص يعبر في تشخصه عن التنوع اللامحدود والتعدد الهائل للصور التي يمكن أن يأخذها تحقيق المفهوم.

وليس هناك علم حقيقي إلا في الكشف داخل هذا المفهوم عن أشكال تحققاته المختلفة. وهذا الاختلاف هو الذي يستحق في نظر الموقف العلمي أن يكون موضوع النظر والبحث لما يقدمه من مادة للمقارنة التاريخية تسمح لنا بالوصول إلى نظرية علمية حقيقية، أي تأخذ بالاعتبار جميع التجارب البشرية. ولو بقينا في مستوى المفهوم المجرد لما كان هناك بحث، إذ ما دامت الأديان واحدة تماماً فلماذا نعذب أنفسنا في البحث فيها ومقارنتها فيما بينها؟ وإذا كانت الثقافات واحدة فما قيمة الحديث عن ثقافة عربية وغربية وهندية وروسية وغيرها؟ لكن العكس هو الصحيح، فلا قيمة للمفهوم العام والمجرد إلا بقدر ما يساعدنا ويأخذ بيدنا في بحثنا الأساسي في المشخص والمتعدد والمتنوع. وهذا التنوع في تحقيق المفهوم هو الذي يهمنا بالدرجة الأولى حتى نفهم لماذا لا تسير المجتمعات بخطى واحدة، ولماذا هي مختلفة في الصورة والتطور. إن حقيقة الثقافة ليست مستنفدة في مفهوم الثقافة ولا نابعة مباشرة منه، ولكنها تتجلى في الأساليب والطرق الفنية والأدبية المتعددة بتعدد الثقافات، وفي النتاجات الهائلة التي تبدعها أو أبدعتها كل واحدة من الثقافات القائمة. إننا عرب، أي متميزين نسبياً عن غيرنا لأن لدينا اختلافاً جزئياً (لا يمنعنا من أن نشكل جزءاً من الإنسانية) عن بقية الشعوب. وإذا أردنا أن نفهم حالة العرب فلا يكفي أن ندرس مشاكل الإنسانية، ولكن لا بد من فهم مشكلات العرب الخاصة أيضاً في إطار عام هو مشكلات الإنسانية. ولا يقود محو الخصوصيات والتواريخ الذاتية في هذا الميدان وفرض النموذج الواحد أو تعميم نظرة علمية مستمدة من تجربة تاريخية معينة على بقية التجارب إلا في إلغاء العلمية وتشويه النظرة العالمية.

2 ـ في العلمانية:

يتهمني سمير بأنني أفصل «تقدم العلمانية في الغرب المتقدم (الرأسمالي في واقع الأمر) عن الظروف الموضوعية التي أدت إلى تغير نمط الإنتاج السائد في هذا المجتمع ليقتصر على التركيز على النضال الإيديولوجي ـ السياسي بين الكنيسة والدولة والمجتمع المدني. كأنما التحول إلى العلمانية كان فعلاً ناتج مقتضى منطق إيديولوجي خاص بالدولة الغربية».

2 - 1: وموقفي في هذا المجال هو أن تطور الموقف العلماني أو الدهراني

ظاهرة مدنية وحضارية عرفتها وتعرفها جميع الشعوب والمجتمعات اليوم بالرغم من أن هذه الشعوب والمجتمعات لا تنجح غالباً في بلورة وعي متسق وثابت وواضح بها. وأصل هذه الظاهرة هو بالتأكيد تطور سيطرة الإنسان على عوامل الطبيعة الفطرية، الخارجية والداخلية البشرية. لكن المحرك الفعلي لها هو الثورة الفكرية والفلسفية التي عرفتها الإنسانية منذ القرن الخامس والسادس عشر وأعادت من خلالها تفسير مفاهيم العقل والعلم والمعرفة عموماً. لكن العلمانية لم تتحول من ظاهرة إيديولوجية، وبالتالي محدودة الانتشار أو محصورة بفئة مثقفة إلى ظاهرة سياسية ويعمّ انتشار مفهومها، ويظهر الوعي العلماني كوعي اجتماعي، إلا بسبب ارتباط معركة التحرر السياسي، على مستوى الدولة ثم على مستوى الفرد والمجتمع، بمعركة القضاء على السلطة الكنسية وعلى الإيديولوجية الدينية التي كانت تستمد مشروعيتها منها. فهي بالفعل ظاهرة إيديولوجية/ سياسية ارتبطت بفصل الدولة عن الكنسية كما ارتبطت بالاعتراف بحرية الفرد الضميرية، وبالتالي بالحرية العقلية والفكرية وبقدرة وقيمة الفكر المتحرر عن أي قيود ومسلمات تقليدية.

بيد أن اعتبار العلمانية معركة عقائدية/ سياسية، لا يستدعي الاعتقاد بالضرورة أن أسباب وجود هذه الظاهرة (الإيديولوجية السياسية) أو غيابها، أسباب عقائدية سياسية محض، ولا أن ميلادها وتطورها مستقلان عن التطور الإجتماعي والحضاري، المادي والإقتصادي المحلي والعالمي. ذلك أن من العبث فصل التطور الروحي والفكري والسياسي للمجتمعات عن تطورها الاقتصادي والتقني. فمن الممكن إحالة الظاهرة لأسبابها البعيدة كما يمكن إحالتها لأسبابها القريبة، حسب ما إذا كنا بصدد تحليل تاريخي حضاري يعتمد المدى الطويل، أو تحليل اجتماعي سياسي يقوم في مستوى الزمانية المتوسطة أو القصيرة. وعلى جميع الأحوال من الخطأ في نظري الاعتقاد بأن العلمانية جزء من الحقيقة الاقتصادية، أو أن من الممكن تصور النظام الإجتماعي العام، في جميع مظاهره وأبعاده، كثمرة مباشرة لتطور العلاقات الإقتصادية أو ليس هناك حاجة في بنائه لرؤية أية رهانات سياسية أو عقائدية غير الرهانات الاقتصادية. ففي هذه الحالة يكون أي نشاط فكري، بما فيه النظريات العديدة التي يصوغها

عنه سمير، عبثاً لا طائل تحته ولا فائدة منه. إن النظام الإجتماعي كلٌ واحد، بيد أن فيه أنظمة ونشاطات متميزة ذات منطق خاص واستقلالية نسبية، ولا بد من رؤية الروابط بين هذه الأنظمة المتعددة المكونة للنظام العام حسب مستويات وزمانيات مختلفة أيضاً. فهناك مستويات تفقد فيها الاستقلالية قيمتها ومستويات تكون فيها فاعلة وشديدة الأهمية في تفسير تطور الظواهر الإجتماعية.

2 - 2: أما فيما يتعلق بالعلمانية العربية وعلاقتها بالبرجوازية والرأسمالية التابعة، فلم أفهم كيف أستنتج سمير أنني «أزعم» أن «العلمانية الحقيقية» مورست من قبل البرجوازية الليبرالية. لقد تحدثت بالفعل عن العلمانية العربية ولكن لم أفعل ذلك من أجل ما ذكره سمير، ولكن لإظهار إلى أي حد تفتقر هذه العلمانية للأسس والقيم والمضمون الذي كان يميزها في موطنها الأصلي. وقد ذكرت بصراحة أنها لم تكن في واقع الأمر علمانية ولكنها نزعة دينية من طبيعة ثانية، وأنها قائمة على فرض العقيدة السائدة ونفي العقائد الأخرى. إنها لا تختلف كثيراً عن النزعة الإيديولوجية الدينية التي تقف في مواجهتها. ولكن هذا لا يمنع أصحابها من نسب أنفسهم للعلمانية. وفي هذه الحالة يقف دور الناقد الإجتماعي عند تحليل طبيعة هذه العلمانية ونوعيتها من دون أن ينكر عليهم تسميتهم. وهذا ما فعلته عندما ركزت على الكشف عن الطابع المجهض والشكلي والركيك لها.

3 - 2: وبالمثل، ليس هناك أي سبب كي يحوّل سمير ملاحظاتي عن العلاقة بين العلمانية والحريات الفكرية، في معرض حديثي عن تفاعل المعركة الفكرية بالمعركة السياسية، ومعركة العلمانية بشكل خاص في أوربة المسيحية، إلى نظرية عامة في الديمقراطية. كما أنه ليس هناك أي سبب كي يستنتج سمير أنني أفترض «أن الديمقراطية نتجت عن صراع تم في المجال الإيديولوجي» وأنني من الذين ينفون أثر التبعية ويرجعون غياب الديمقراطية في العالم العربي إلى الخصوصيات «الثقافوية» الاسلامية. والحال أن نصف الكتاب الذي ينتقده مكرس للبرهنة على أن الإسلام ليس هو السبب في غياب الديمقراطية، وأن الديمقراطية لن تستطيع أن تتطور كعملية اجتماعية سياسية من دون التمييز بين مهام الدولة السياسية ومضمون الدعوة التبشيرية الهدائية، علمانية كانت أم دينية.

ونقد الأطروحات الثقافوية حول الديمقراطية والاستبداد هو جوهر كتاب المحنة العربية الذي أطلع عليه سمير جيداً.

صحيح أنني ذكرت أن من المستحيل التقدم نحو الديمقراطية في المجتمعات العربية من دون إيجاد حل سلمي وعقلاني للقضية الإسلامية والدينية. ولكن من الواضح أن المقصود من ذلك ليس الإسلام من حيث هو دين، ولكن الإسلام من حيث هو قوى اجتماعية وإيديولوجية حية، ومن حيث هو قوة سياسية. وكان من الممكن القول أن من المستحيل التقدم نحو الديمقراطية من دون إيجاد مخرج من التناقضات الإجتماعية العميقة التي تخلق بؤر الاحتجاج الشامل ومن التمييز السياسي الذي تمارسه الدولة، ومن التوترات العقائدية العميقة التي تشق المجتمع السياسي والمدني معاً. إن تأسيس الوعي المدني والوطني على حد أدنى من الإجماع أو التوافق في القضايا السياسية الرئيسية، وبالتالي تجاوز الاقتتال الإيديولوجي لصالح التسوية السياسية، هو اليوم المدخل الإجباري لإنقاذ النظام المدني نفسه.

لكن ينبغي أن ننظر إلى التبعية، وهي علاقة وليست سببا، نظرة واسعة تتجاوز الحقيقة المادية الاقتصادية، فهي تتضمن بشكل أساسي عوامل ثقافية ونفسية وإيديولوجية وسياسية، لا يمكن من دونها فهم نمط تطور النظام الإجتماعي في البلدان المحيطة أو الطرفية، بما في ذلك النظام الإقتصادي نفسه.

ومن النافل القول إنني لم أكن في كتاب «نقد السياسة» بصدد بلورة نظرية في أسباب غياب الديمقراطية في التاريخ وفي كل زمان ومكان، ولكني كنت بصدد تحليل ظاهرة نشوء مشكلة العلمانية. أما فيما يتعلق بمشكلة غياب الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، فقد أَفَضْتُ فيها في عدة دراسات سابقة أولها بيان من أجل الديمقراطية 1978. ولا أعتقد أن من المفيد تكرار ذلك هنا. لكن هل غياب نظرية عامة في الديمقراطية يمنع، مع ذلك، من فحص وتحليل العلاقة بين الدولة والدين كواحد من الميادين التي تتجلى فيها الحقيقة الإجتماعية الشاملة، والذي يؤثر سلباً أو إيجاباً على تطور الديمقراطية؟ وهل هناك شك في أن التقدم على طريق الثورة العقلانية (والعلمانية جزء منها) التي شهدت معارك تاريخية في أوربة قد ساهم في خلق شروط فكرية

وسياسية أفضل لتطور الديمقراطية؟ وهل هذه المعارك هي فعلاً كما يعتقد سمير معارك مفاهيم وأفكار أم هي أيضاً معركة سياسية تمس مسألة توزيع السلطة ومن ورائها بناء الدولة وتنظيم المجتمع معاً، وبالتالي العلاقة بين الطبقات؟ أم هل لا بد لنا أن نفتش بأي وسيلة عن طاحونة هواء ـ قوى إنتاج ـ تكمن وراء نشوء الديمقراطية، كما لو أن الديمقراطية تولد دفعة واحدة، كالفكرة أو المفهوم، وليست ثمرة لصراع طويل فكري واجتماعي وسياسي على أرضية تحولات اقتصادية واجتماعية أيضاً؟ ثم أكثر من هذا وذاك، هل يمكن تصور اقتصاد وطبقات وصراعات من دون وعي، وهل يمكن فصل هذه الصراعات الإجتماعية عن أشكال وعيها عند الناس؟

إن الديمقراطية مرتبطة بتوفير شروط «مادية» معينة من دون شك، ولا يمكن أن تتحقق في أي اقتصاد أو في أي حالة من حالات الاقتصاد والإجتماع والإعتقاد. وهي بمعناها ومضمونها الحديث ما كان من الممكن أن تنشأ في التاريخ من دون ما شهده هذا التاريخ من تطور في نمط الإنتاج الرأسمالي. لكنها ليست، مع ذلك، نتيجة عفوية وتلقائية لهذا النمط الإنتاجي، وليست مرتبطة ارتباطاً حتمياً به أو بتوسعه. وهي ليست ثمرة نوع معين من علاقات السوق أو النظام الاقتصادية الرأسمالي. والربط بين السوق الرأسمالية والديمقراطية هو من مسبقات العقيدة الليبرالية. والدليل على ذلك أن الرأسمالية يمكن أن تنشأ وتعيش وتتطور وتزدهر من دون أن تجر معها نمواً للديمقراطية. إن الإقتصاد الرأسمالي والحديث يخلق قاعدة مادية أو إذا شئنا فرصاً تاريخية لبناء الديمقراطية. لكن الولادة الفعلية لنظام ديمقراطي هنا أو هناك يتوقف على قدرة المجتمعات على استغلال هذه الفرصة. وهذا يرتبط بنمو ونضج وتوافق عوامل عديدة ثقافية واجتماعية وسياسية.

ومن هذا المنظور تستطيع جميع المجتمعات، من الناحية النظرية، أن تطمح بأن تتحول في الشروط الراهنة إلى مجتمعات ديمقراطية. ولكن ذلك يتوقف على قدرتها على السيطرة على عملية التنمية والتوزيع، وحفظ الحد الأدنى من التوازن الإجتماعي الداخلي، وتعميم نوع من التربية الفكرية والمدنية، أي على نجاحها في تخفيف التوترات الإقتصادية والإجتماعية وفي تطوير أشكال

التنظيم السياسي الوطني، وتجاوز المجابهات العقائدية الجذرية. إن الذي يمنع المجتمعات من تطوير صيغة مقبولة ومتفاهم عليها لحل النزاعات بالطرق السلمية، ثم الاعتراف بالحريات المدنية والسياسية وتكريسها كما تقضي الأخلاقية الحديثة السائدة، وهذا هو جوهر الديمقراطية، هو تفاقم هذه التوترات ونموها بصورة تجعل من الصعب أن يحصل أي تفاهم أو توازن أو تسوية داخل المجتمع. وبالتالي يدفع المجتمعات إلى النزاع ويجعل الصراع المكشوف والمفتوح ـ والديكتاتورية هي تعبير عن استمرار الصراع والقهر ـ الوسيلة الشائعة لحل هذه النزاعات. وهذا يعني أيضاً أن الديمقراطية ليست صيغة جاهزة ولكنها ثمرة تراكم خاص في الميدان الإجتماعي والسياسي والثقافي والروحي.

ولا أعتقد أن هناك في الكتاب ما يسمح لسمير بالقول إنني أعتقد أن العالم الإسلامي هو وحده الذي كان مستبداً (كيف فقدت النظر إلى هذا الحد؟). ثم هل يمكن الحديث بالطريقة ذاتها عن مجتمعات الأمس الذي كان الإسلام يشكل بالفعل مرجعيتها الرئيسية في الثقافة والسلطة والجغرافية، وبين المجتمعات «الإسلامية» اليوم التي ليس لها من الإسلام إلا السمة الدينية والرمزية؟ وهل يمكن مماثلتهما من الوجهة التاريخية؟ وهل أسباب غياب الديمقراطية البارحة هي نفسها أسباب غيابها اليوم؟ وهل كانت المجتمعات الإسلامية في الماضي أيضاً رأسمالية أطراف؟

إن سمير على حق في التأكيد على أن الخروج من الرأسمالية الطرفية والهامشية، أو بعبارتي الأبسط تأمين الشروط الإقتصادية ـ والمقصود هنا التنمية المستمرة والثابتة، التي تضمن امتصاص التوترات الإجتماعية وحل مشاكل الحياة الرئيسية وتقضي على البطالة ـ شرط لا بد منه لوجود ديمقراطية ثابتة ومستقرة أيضاً. إلا أن هذا لا يعني أن غياب هذه الشروط يلغي أي إمكانية تاريخية لاحداث تحويلات ديمقراطية حقيقية. والاعتقاد بغير ذلك يدخل سمير حتماً في حلقة الحتمية الاقتصادوية المطلقة. والسبب في وجود مثل هذه الإمكانية أن الاقتصاد ليس حتمية طبيعية ولكنه مؤسسة اجتماعية أيضاً، وله تاريخية، يمكن التعامل معها وتحويلها. وهو ميدان صراع ونزاع بين الطبقات والقوى الإجتماعية. بل ليس من الممكن تغيير شروط التراكم الرأسمالي الراهن،

والخروج من ثم من حلقة التبعية والطرفية، من دون النجاح في معركة التحويل الديمقراطي السياسية والإيديولوجية للأنظمة الإجتماعية القائمة. وقصدي أن من الممكن تحقيق مكاسب سياسية جزئية مؤقتة على أمل تدعيمها لاحقاً من خلال التغييرات المادية والموضوعية التي تحدثها هي نفسها. وهذا هو مضمون الجدلية التاريخية. لكن بالتأكيد إذا فشلت السياسة في تحقيق التغيير المنشود عدنا إلى الصفر حتماً. وهذا ما يحصل عندما تجهض الثورات السياسية. والثورات ليست فكرة أو عقيدة ولكنها ديناميات كبرى اجتماعية لا تخضع لإرادة فردية ولا تنجم عن تعبئة نظرية إنها بعكس التغيير الواعي نتائج حتمية لانسدادات وعلاقات مادية فالمجتمعات ليست رهينة حتمية اقتصادية عمياء، طالما كان بإمكانها أن ترد وتثور عليها. فهي قادرة من خلال تطوير الوعي والفكر والنقاش والتفاهم والتعاون، وتطوير وسائل الإدارة والتنظيم والذكاء الإجتماعي وترشيد الطاقات وعقلنة العمل المحلي والإقليمي، أن تفرض مراجعة شروط اندماجها في السوق الدولية، وتحسن بالتالي من آليات التراكم الرأسمالية. إن الإقتصاد ليس شيئاً مستقلاً عن الدولة والوعي، ولكنه يتطور وينمو في إطارهما. وبقدر ما تتدهور بنية الدولة وتصبح دولة عصابات و«مافيات» دولية، ويتدهور الوعي الإجتماعي ليتحول من وعي وطني وإنساني إلى وعي طائفي وعشائري وعصبوي ووثوقي من كل نوع، تتدهور شروط التنمية الإقتصادية وتتفاقم التوترات الإجتماعية وتضعف بالمقابل حظوظ التقدم على طريق الديمقراطية.

فالإقتصاد ليس، كما تصوره النظرية، بل الإيديولوجية الليبرالية، منطقاً جهنمياً مستقلاً لا يعيش إلا إذا قضى قضاءاً مبرماً على كل منطق اجتماعي أو إنساني آخر، وليس للمقتضيات الإجتماعية أو السياسية أو العقائدية أي مدخل عليه. إنه ليس، هو نفسه، ورغم استقلاله النسبي، إلا ثمرة عوامل متعددة وسياسات وتنظيم للمصادر والموارد المادية والبشرية، سواء أكان هذا التنظيم واعياً ومعترفاً بنفسه أم لا. وهو يخضع، من خلال السياسات الإقتصادية، للتحليل والنقاش والتغيير والتبديل والإصلاح. وليست وظيفة الوعي إلا تمكين الإنسان من التحكم بالحتميات الطبيعية. وليس هناك مدنية ولا حضارة يمكن أن تنشأ في إطار غياب القدرة على تجاوز هذه الحتميات. إن الوعي بهذه

الحتميات ـ والقوانين الطبيعية ـ وتغييرها والسيطرة عليها، وهذا لا يعني محوها أو تجاهلها أو الحلول محلها، هو أصل تحول الإنسان من قرد إلى آدمي ونشوء الإنسانية، أعني هو قاعدة استقلاله عن عائلة الحيوان وانفصاله التاريخي والوجودي عنه، وتحوله إلى حيوان بانٍ لحضارة، أي لعالمه الخاص المدني الذي يتخطى معطيات عالم الطبيعة الخام. وهو كذلك عنصر التجديد والإبداع في هذا العالم.

ولا تكفي التنمية الإقتصادية، سواء أكانت تابعة أم متمحورة على ذاتها، للدخول في الديمقراطية. ذلك أن هناك تنمية وتنمية. فمن المحتم أن تدفع التنمية القائمة على مبدأ مراكمة المنافع والمصالح من قبل نخبة محدودة، بيرقراطية كما حصل في الإتحاد السوفياتي، أو برجوازية خاصة عصبوية، إلى تشديد القمع والديكتاتورية. إن الديمقراطية تحتاج إلى تأمين تنمية اقتصادية مستمرة، لكن إلى تنمية سياسية وفكرية أيضاً. وهذا يعني أن هناك معركة ينبغي خوضها في دائرة تحديد السياسات الاقتصادية، كما أن هناك معركة ينبغي خوضها على الصعيدين السياسي والفكري. وأن علينا أن ننظر إلى المكاسب الديمقراطية كثمرة لنجاح المجتمعات في إعادة بناء نفسها وتوازناتها التاريخية، الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والأخلاقية والإدارية، أي كمشروع للتغيير «الديمقراطي»، ولا ينبغي أن ننظر إليها كأثر جامد أو كانعكاس لتطور حالة اقتصادية معينة لا نعرف كيف يمكن الوصول إليها، وليس علينا إلا أن نصلي كي تهبط علينا. والواقع أن هذا هو منطق السلطات القائمة اليوم. فهي تحمي أنظمتها القمعية بفكرة أساسية مفادها عدم نضوج الشروط الموضوعية، ونقصد بها الظروف الإقتصادية وأحياناً معدل الدخل الفردي. ولكنها لا تنسى في الوقت نفسه أن تحتاط ضد تطور أي شكل من أشكال التنظيم الجماعية وأن تمحق أي جدلية فكرية حقيقية، وتجعل من القضاء على الثورة «الغوغائية» التي تقوم كل يوم بإنتاجها، ذريعة لرفض أي تغيير. وأخشى أن لا يكون وعد سمير لنا، انطلاقاً من نظريته التراكمية، أفضل من وعد هذه السلطات لشعوبها بالجنة الديمقراطية.

3 ـ الحركة الإسلامية:

1 - 3: يفسر سمير أمين منشأ الحركة الإسلامية بما يمكن أن نسميه قانون التوسع الرأسمالي فهو يسأل: «نجحت الحركة الإسلامية في تجنيد جماهير واسعة وتنظيم أجزاء منها. لماذا؟ أقول إن هذا النجاح ناتج عن طبيعة الجماهير التي تتوجه الحركة إليها ووضعيتها الملموسة في مجتمع العالم الرابع المتأزم المعني. فالعالم الرابع يتسم كما سبق أن قلنا بأن أغلبية سكانه «مهمشون» مستبعدون عن نظم إنتاجية فعالة».

لكن نظرية سمير في شرح علاقة الحركة الإسلامية بالتوسع الرأسمالي العالمي تصبح أكثر وضوحاً وقابلية للفهم عندما يتحدث عن إخفاق الرأسمالية في بلدان المحيط والأطراف. بيد أن سمير يتردد في تعيين بأي معنى تشكل الحركة الإسلامية ثمرة لإخفاق الرأسمالية، وهو يقول إخفاق التحول نحو رأسمالية متقدمة متمركزة على الذات: هل بمعنى أن الحركة الإسلامية تشكل رد فعل على هذا الإخفاق، وبالتالي فهي نتيجة لتفاقم مشاعر الضياع والخوف والفوضى التي يثيرها الإخفاق، أم بمعنى أنها الحاملة له؟ وهو ما يفهم من ربط الحركة الإسلامية بالبازار والسوق العالمية والتبعية والكمبرادورية. ففي الحالة الأولى تكون الحركة الإسلامية مقاومة، أو نوعاً من المقاومة الشعبية، السلبية أو غير المتسقة وغير العقلانية لكن الشرعية، للقوى الإجتماعية والسياسية والثقافية التي تقف وراء الإخفاق والتهميش. وفي الحالة الثانية تكون الحركة الإسلامية أداة لتحقيق النمط الجديد من التبعية الكمبرادورية. والموقف السياسي من هذه الحركة يختلف من النقيض إلى النقيض حسب ما إذا كانت قوة شعبية مضيعة وخاطئة في التوجه، إذ في هذه الحالة يستدعي الأمر ترشيدها، أو قوة كمبرادورية فاسدة ومفسدة لا يمكن إصلاح النظام إلا بالقضاء السياسي والإقتصادي عليها.

ومن الواضح أنه يميل إلى التفسير الثاني الذي يجعل منها حاملة الرأسمالية التوسعية وفشلها معاً. هذا ما يشير إليه قبل كل شيء وصفه السلبي الدائم لها، حتى على مستوى بنيتها الإجتماعية الموضوعية. فهو لا ينظر إليها على أنها

التعبير الإيديولوجي والسياسي عن فئات اجتماعية رثة، أو ما كانت النظرية الماركسية تسميه بالبروليتاريا الرثة، فحسب، ولكنه يشمل ضمنها كل القوى والفئات التي تتسم بصفات سلبية. فهي مكونة من الجماهير المهمشة والطبقات الدنيا والنخب «الفاشلة» معاً. وهي تعتمد في قاعدتها «الحقيقية» على قوى البازار والكمبرادورية. ولا يقف سمير عند هذا الحد ولكنه يذهب أبعد من ذلك فيتساءل إن كان هناك بالفعل «تناقض بين هذه الكتلة التي تبلورت وراء شعارات الإسلام السياسي وبين كتلة المصالح الحاكمة». وهو يجيب بالطبع، من خلال تحليل استراتيجية الرأسمالية، بالنفي. وهذا يعني أن الحركة الإسلامية تجمع بين فئات الشعب الدنيا والمهمشين والنخب المنحطة والفاشلة من جهة وبين القوى الكمبرادورية والتجارية التي تسيطر على السوق وجزء كبير من الإقتصاد، من جهة ثانية، والطبقات الحاكمة من جهة ثالثة. وشعوري بعد التأمل في هذا التحليل أن من الصعب على أي قارىء أن يفهم بالضبط من يقف ضد من، ومن يرهب من، ومن هي الجماهير المهمشة ومن هو البازار والمصالح الحاكمة.

لكن سمير لا يكتفي بهذا التحليل، ويكتشف بعداً آخر للحركة الإسلامية هو صلاتها العضوية بالاستعمار نفسه، بل ارتباطها وتحالفها مع القوى الأجنبية المعادية للوطن والوطنية. فهو يضيف: «وفي هذا الإطار أعتقد أن الاستعمار لا يمانع على الإطلاق أن تقوم ديكتاتورية باسم الإسلام بإدارة الأزمة إذا اتضح أن هذا الشكل أكثر فاعلية في الظروف القائمة. هنا تلتقي الحركة الإسلامية مع استراتيجية الإستعمار».

وبالمقابل، يرفض سمير أمين الاعتراف بوجود أزمة هوية، كما يفعل العديد من الباحثين وفي مقدمتهم الإسلاميون. وهو يحذو في هذا حذو العديد من المثقفين «العالميين» الذين يرفضون مثله مفهوم الخصوصية ويطابقون بينه وبين التعصب الديني والقومي. وهو يسعى إلى تطمين الجمهور على أن السياسات اللاشعبية الراهنة للسلطات لا تقصد إلى ضرب الهوية المحلية، وأنه لا «اللغة ولا الثقافة العربية ولا العقيدة الدينية الإسلامية مهددة ورهينة [موضوع رهان وصراع] المعركة».

2 - 3: أما تحليلي للحركة الإسلامية فهو قائم على منهج التحليل

الإجتماعي/ السياسي. وعلى هذا الأساس ميزت منذ البداية بين حركتين: حركة أو نزعة متمردة تشكل رداً على تفاقم التبعية والإستلاب والتهميش الإجتماعي وتتركز في الأحياء الفقيرة وبيوت الصفيح والأرياف المتجاهلة كلياً والمنبوذة، وحركة أو نزعة رسمية أو قريبة من الرسمية تشكل أحد أطراف التحالف التبعي البازاري والكمبرادوري الحاكم في العديد من الأقطار، وعلى رأسها بعض بلدان الخليج. ويفترض هذا التحليل أن نهجر أكثر ما يمكن النزعة الإيديولوجية في التحليل، وهو الأمر السائد والشائع اليوم في أوساطنا العلمية لسوء الحظ لصالح النزعة الإجتماعية. وفي هذه الحالة لا بأس من التذكير بمفهوم المادية ـ بالمعنى الماركسي الأصيل، الذي يشير إلى مجتمع ومصالح اجتماعية وليس إلى مفهوم مجرد لنمط الإنتاج من جهة وإلى نخب فاشلة من جهة ثانية. وهذا يعني أن نعمق التحليل ونميز داخل هذه الحركة السياسية/ الإيديولوجية بين القوى والمصالح والتيارات الإجتماعية والسياسية العديدة التي تتآلف تحت لوائها.

وليس من الضروري أن أذكّر سمير، إذا كان لا يزال يتردد في التمييز بين مختلف تجليات هذه الإسلامية السياسية والإجتماعية الجديدة، والتي ليس لها من الإسلام إلا خطاب المشروعية والتعبئة الإيديولوجية، أن هذه الحركات ـ أو معظمها ـ لم تصبح موضع الاهتمام الكبير، ولا تثير ما تثيره من الجدال والسجال على الساحة العربية والعالمية إلا لأنها تجسد حركات سياسية واجتماعية ذات مصالح ونزوعات واضحة ومحددة تعني الصراع على السلطة مباشرة، وليس لما يميزها ويميز أفرادها من ورع وتقوى والتزام يومي بالدين. فما يجعل منها مشكلة بالنسبة للسلطات القائمة ليس تعصبها الديني ولكن طموحاتها السياسية ونزعتها الإجتماعية، وتجسيدها لحركات تمردية شعبية، تدرك الأنظمة القائمة، أكثر من غيرها ومن سمير، حقيقة رهاناتها التاريخية. وبالمقابل لا تثير حركات التقوى والتمسك الأعمى وغير الأعمى بالدين، وممارسة الشعائر الدينية أي رد فعل من قبل الأنظمة السياسية، سواء أكانت أنظمة محافظة أم تقدمية. فهذا التدين البسيط أو الصافي لا يدخل في الحسابات السياسية ولا يثير أي مشكلة أمنية. وهو مصدر سهل للاستغلال من قبل السلطات القائمة ومن قبل الرأسمالية الكمبرادورية والبازارية ومهربي العملة

وشركات تشغيل الأموال معاً، وذلك في المجتمعات الإسلامية والأميركية على حد سواء. كما أن هذا التدين السياسي يختلف اختلافاً كلياً في طبيعته ومطالبه وأهدافه عن التدين الذي تجسده فرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المملكة العربية السعودية، ويختلف كذلك عن الحركات السلفية المحافظة التي تعمل على هامش السلطات وفي حذائها، والتي ارتبطت ولا تزال بنظم الحكم المعروفة في الخليج العربي أو حتى في أفغانستان وكانت أداة من أدواتها في تأمين الإستقرار وقمع الجمهرة الواسعة من السكان. فهذه الحركة السلفية هي جزء لا يتجزأ من النظام الحاكم، وتعبير عن تحالف السيف القبلي والإمام الديني.

إن الذي يعطي لهذه الحركات هويتها، ويميزها عن كل الحركات الإسلامية الإجتماعية التي سبقتها، من حركة الطرق المحاربة إلى الإصلاحية الحديثة، هو أنها تعبير عن إرهاصات اجتماعية سياسية جديدة تمد جذورها داخل إخفاق نموذج كامل للتحديث والحداثة العربية، سواء أكانت حداثة فكرية أو سياسية أو اقتصادية، وبقدر ما جاءت هذه الحداثة حداثة مجهضة استلابية أو لا عقلانية، وديكتاتورية، أو غير ديمقراطية، واستهلاكية أي مسدودة الآفاق، نخبوية ولا إنتاجية. فمن هذا الشعور المتزايد بالضياع والهجر وانعدام الأفق والمستقبل الذي تبعثه الحداثة المخفقة، يتغذى التيار الديني الإجتماعي المتمرد. ومن عجز النخب الوطنية عن قيادة عملية التغيير الحقيقي، وتكالبها على المصالح الجزئية والخاصة، والتفافها حول السلطات القائمة المحافظة والقهرية، تولد المعارضة العنفية، وتتبلور قطاعات الرأي المعارض. ومن حالة الاستعصاء القائم ورفض التغيير، وتفاقم حالة التهميش وانعدام الوزن للعديد من الفئات والقطاعات الإجتماعية، الشعبية وغير الشعبية، تنبع الرغبة في تدمير النظام القائم بعد أن يموت الأمل في إصلاحه أو العمل من داخله.

فلا تستمد المعارضة الإسلامية، العنيفة والأقل عنفاً، قوتها وثوريتها الحقيقية من الدين ومن تفسير الآيات القرآنية، وإنما من عمق التناقضات والتوترات الإجتماعية والسياسية والروحية. وهي تترعرع في مناخ الأزمة الشاملة التي تفتك بالعباد وبالإقتصاد والدولة والعقيدة الوطنية القائمة معاً، أي في جو

أزمة النظام الإجتماعي والإقتصادي والسياسي التي تهدد بالدخول في عصر الفوضى والتفكك الشامل. ولا يعني التفاهم حول تحليل طبيعة هذه الحركة وماهيتها الإجتماعية والسياسية، أنها على حق، أو أن ما تنادي به من برامج وشعارات ممكن التحقيق. ولا يعني كونها شعبية أو معبئة لقطاعات واسعة من الرأي العام الشعبي أنها مقدسة ومحقة في كل أهدافها وما تستخدمه من وسائل. فمن طبيعة التمرد، أي المعارضة الإجتماعية التي تفتقر للرؤية الواضحة العقلانية، وتعاني من انسداد الآفاق في وجهها، أن يقود إلى التخبط ويعجل ربما في مجيء الفوضى والخراب المنتظر. إن المقصود هو تحديد طبيعة الحركة الإسلامية باعتبارها في الأساس حركة سياسية اجتماعية وليست دينية، ولا يلعب الدين فيها إلا كعامل لحم وتوحيد للقوى العديدة المختلفة والمتنافرة التي يرميها نظام الحداثة المجهضة، رأسمالياً كان أم اشتراكياً، على هامش النظام، سواء أكان ذلك بالمعنى المادي والاقتصادي، أو بالمعنى السياسي، أو بالمعنى النفسي والروحي الذي يفيد فقدان الوزن والقيمة ومعنى الحياة نفسها.

3 - 3: إن تفسيري لظهور الحركة الإسلامية وتطورها لا يستدعي التأويل المتردد الذي لجأ إليه سمير. إن ما كتبته يؤكد على أن قاعدة تطور الحركة الإسلامية في صورتها الراهنة، أي كحركة اجتماعية سياسية متنامية (المد الإسلامي) تستلهم الفكر الديني وتعمل بشكل أساسي في مجال المعارضة السلمية أو العنيفة، ليست مستندة على عامل واحد عقيدي أو مادي، ولكن على التقاء عوامل ثلاثة رئيسية وعلى تفاعلها معاً. وأن هذا الالتقاء هو شرط لمثل هذا التطور الواسع. العامل الأول ثقافي نابع بالدرجة الأولى من تفاقم الهيمنة الغربية المادية والفكرية وتحكمها بمصير المجتمعات مع ما تحمله من مظاهر الاستلاب واهتزاز الشخصية وانفراط الإجماع الفكري والعقيدي، وبالتالي من شعور بخطر التحلل والانقسام والتفكك والاقتتال، وفي هذا الباب تدخل مشكلة الهوية ومشكلة السيطرة الامبريالية التي يتحدث عنها سمير معاً.

أما العامل الثاني فهو سياسي ناجم عن تحلل الفكرة الوطنية القومية وانفجارها، وانهيار الدولة كإطار للعمل السياسي الموحد، أي كمبدأ وطني، وتحولها إلى أداة قهر اجتماعي وإلى مركز تنظيم للمصالح الضيقة ومجموعات

الضغط والمافيات المتنوعة، وما يعني ذلك من فقدان الثقة بالقيادة الإجتماعية وتفجر أزمة الشرعية وزوال الممارسة السياسية كوساطة جماعية ووسيلة لإيجاد التسويات الضرورية للحفاظ على الوحدة الإجتماعية، وما نجم عن ذلك كله من حاجة ماسة للتغيير، وانسداد أفق هذا التغيير وامتناعه بسبب عجز النخب الإجتماعية الحاكمة أو المعارضة التقليدية عن أخذ هذه الحاجة بالإعتبار وعن تحقيق شروط إرضائها. وهذا الإنسداد هو مصدر الشعور المتزايد عند عامة الشعب ونخبه المهمشة بالنقمة على الدولة الراهنة والاقتناع بأن فرض التغيير وإلغاء الاحتكار المذل للسلطة لم يعد ممكناً بالطرق التقليدية.

أما العامل الثالث فهو الأزمة الإجتماعية والإقتصادية التي انعكست في صورة تدهور مطلق في مستويات معيشة الطبقات الشعبية وتفاقم التفاوت الفاحش في توزيع الدخل، وما بعثه ذلك من نشوء طبقة اجتماعية صغيرة محتكرة للقسم الأكبر من الثروة الوطنية وجماعة شعبية مهمشة ومرمية في الأحياء الفقيرة ومدن الصفيح من دون أمل ومن دون مستقبل. هذا المزيج الانفجاري من القلق على الذات وتشوش الوعي بالهوية، وانحلال عرى الوطنية، ومن الاختناق نتيجة عدم وجود أي أمل في التغيير السلمي للأوضاع ومن الإندحار اليومي والمستمر إلى الزاوية المظلمة من المجتمع والتاريخ هو الذي يشكل وقود الحركة الإسلامية ومحركها. ولذلك أخفق جميع أولئك الذين حاولوا مواجهة الحركات الإسلامية على المستوى الديني والإعتقادي، وذهبت جميع فتاوى شيوخ وفقهاء السلاطين التي نشروها وطبّلوا وزمّروا لها أدراج الرياح، ولم تشكل أي سد ولو صغير أمام تطور الحركات الإسلامية. وقد لاقت المصير نفسه استراتيجية المواجهة الأمنية التي اعتقدت أن من الممكن بضربة قوية ساحقة إخماد مقاومة الفريق الضال والمخدوع بالفكرة الدينية السياسية. إن وقف تكون هذا المزيج الإنفجاري يستدعي أولاً وأخيراً تغيير النظام، في سياساته ومؤسساته وقيمه الاقتصادية والسياسية والإجتماعية والثقافية معاً. ومن دون ذلك ليس هناك أي حل.

لا يتعلق الأمر إذن لا بفريق اجتماعي خاضع لتأثير الفكر الديني المتعصب ولا بفرقة ضالة ايديولوجيا، ولكن بأزمة شاملة تمس أسس ومبادىء ومنهج عمل

النظام القائم. وليس المقصود هنا بالنظام النظام السياسي ولكن مجموع الخيارات الأساسية المستمرة منذ حقبة طويلة والتي قادت إلى الوضع الراهن. فقد أدى إفلاس الإيديولوجية الرسمية للمجتمع، (وكنت قد بينت في كتابي اغتيال العقل أن هذه الإيديولوجية ليست في الواقع شيئاً آخر سوى ايديولوجية الحداثة، بصرف النظر عن أصباغها الإصلاحية الإسلامية والقومية والإشتراكية)، إلى غياب أي رؤية جماعية ومستقبلية، ودفع فئات متزايدة من الرأي العام إلى الضياع أو فقدان الإتجاه أو فقدان المعايير والقيم الروحية والفكرية المنظمة لأي حياة اجتماعية. وما نطلق عليه اسم أزمة الهوية ويسخر منه أصدقاؤنا «الماديون» ليس شيئاً آخر سوى الحالة التي يخلقها انحلال الإيديولوجية الاجتماعية أو الجماعية التي تربط بين الأفراد وتؤلف بينهم وتسمح لهم بالتواصل وتكوين كيان عضوي فاعل ومنفعل ومتماسك. إن المقصود ليس فقدان التراث والتاريخ والتميز في السحنة واللغة والأهداف عن الجماعات الثقافية الأخرى، ولكن فقدان الأسس الفكرية لقيام كيان جماعي واحد، أي في الواقع الهوية السياسية التي تبرر وجود كيان مستقل، وجماعة قائمة بذاتها، وهو ما كانت تقوم به الوطنية كفكرة مؤسسة جماعية.

فأزمة هذه العقيدة الإجتماعية، وهي كما ذكرنا وجه من وجوه أزمة الدولة التحديثية الشاملة، أو بالأحرى إجهاض الوطنية، هي التي سمحت لعناصر عديدة من النخب الإجتماعية التي كان من الممكن في ظروف سابقة أن تجد أفضل تعبير عن عواطفها ومشاعرها ومصالحها البعيدة في الإيديولوجيات القومية أو اليسارية، أن تستقل عن المشروع القائم، وأن تبحث لنفسها عن دور في موقع آخر، وعلى أسس أخرى. ومع ذلك ما كان من الممكن للتقاطع بين العقائدية الإسلامية والنخبة الفتية الناقمة، أن يتيح إعادة تكوين الحركة الإسلامية في نطاق معارضي شامل وواسع كما نشهده اليوم، أي أن يحولها إلى حزب الأغلبية المعارضة، لو لم تتوسع قاعدة الفئات الإجتماعية المهمشة والمرمية على قارعة الطريق نتيجة الأزمة الاقتصادية، ومن ورائها وفي هامشها الأزمة الاجتماعية النابعة من سوء التوزيع الفاحش للموارد والمداخيل والإمكانيات. وهو الأمر الذي ظهر على أشده في الدول التي كانت تعتمد في مشروعيتها على التوزيع

الواسع، المباشر وغير المباشر، للريع النفطي المحدود. فقد التقى بذلك الشعب المحبط والطبقات المحرومة والخائفة على مصيرها ومستقبل أبنائها، مع عقيدة الخروج على النظام وتحديه ورفضه من جذوره وأسسه الفلسفية والأخلاقية. وهكذا تحولت الأحزاب الإسلامية الصغيرة، في أقل من عقد من الزمن، إلى أكبر مركز توظيف واستثمار لقوى الاحتجاج الإجتماعي.

هذا هو تحليلي للظاهرة الإسلامية، لا من حيث هي عقيدة أو مذهبية دينية، ولكن بوصفها ظاهرة اجتماعية سياسية. لكن سمير قلب المعاني جميعاً فلم يجد ما يشير إليه في وصف هذه «النظرية» إلا التبعية وغياب الديمقراطية ووجود العلمانية. فمن الممكن للقارىء أن يفهم من هذا العرض الذي قام به سمير، وربما كان هذا ما فهمه هو أيضاً، أنه لو لم يكن هناك علمانية ولو كان هناك ديمقراطية واستقلال عن الغرب لما ظهرت الحركة الإسلامية. وفي هذه الحالة يكون الحل الوحيد المنطقي إلغاء العلمانية وتحقيق ديمقراطية مستحيلة والقطيعة الفكرية والإقتصادية المفقرة مع الغرب. وليس هذا موقفي كما هو واضح. فليس السبب في التحديات التي يخلقها نمو الحركات الإسلامية كامن في وجود العلمانية ولا في التبعية للغرب ولا في التفاوت الإجتماعي والاستبداد السياسي بالمعنى البسيط للكلمة. إنه كامن في إفلاس مشروع كامل للدولة والبناء الوطني والإجتماعي. وليس الباقي إلا مظاهر لهذا الإفلاس. ولو لم تكن الأزمة شاملة، أي لو لم يكن هناك إفلاس كامل للمشروع لظهرت المعارضة وقوى الاحتجاج بمظهر متعدد ومتباين في القوة والعقيدة والمطالب. إن الإفلاس يعني انفلات المجتمع من أ-ره وروابطه التاريخية الثابتة والمستقرة ومن عقاله، وبالتالي تفجر البحث، لدى كل فرد وعلى كل المستويات، عن توازنات وأطر ومرتكزات فكرية ومادية وسياسية واجتماعية جديدة. ويعني هذا الإفلاس إجهاض مشروع الدولة الوطنية ذاتها بوصفها إطاراً جماعياً لتحقيق سياسات ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية معاً من أفق القيم الحديثة. فبدل بناء المواطنية عمل القائمون عليها، منذ الاستقلال، ومن وراء تغير وتبدل النخب الحاكمة، على تغذية روح الجهوية والعصبية الطائفية والقبلية والعشائرية. وبدل بناء التوازنات الاقتصادية والإجتماعية الثابتة والراسخة، أصبح النظام مصنعاً

لتوليد مراكز القوى والمافيات والمصالح الجزئية والمتضاربة، فصار نموذجاً للانقلاب الدائم على الشعب وانعدام القاعدة والدستور. وغالباً ما أطلق نظام التعسف والتمييز الاجتماعي والتهميش النفسي والثقافي هذا على نفسه إسم الثورة أو النظام الثوري حتى يخلد هذا الرفض المبدئي لأي قاعدة وقانون.

إن التمييز الطائفي والقبلي والجهوي والإجتماعي الذي تمارسه الدولة يتنافى كلياً مع مبدأ العلمانية، وتغذية الشعور بالانسحاق أمام الثقافات الأخرى، وتفريغ الإنسان من أي قيمة ومعنى، لا يمكن أن يستنفد التعبير عنه كلمة التبعية. وفساد الدولة وتحويل الجماعات المسيطرة عليها إلى أداة لسحق المجتمع وتفكيكه وتدمير لحمته الداخلية في سبيل إخضاعه يختلف عن غياب الديمقراطية. فمن الممكن في إطار سياسة وطنية داخلية وخارجية ناجحة ومنتجة أن لا يشكل غياب الديمقراطية مصدر أزمة للشرعية، ذلك أن شعبية النظام وإنجازاته الفعلية تصبح هي ذاتها مصدر الشرعية. بينما يعني الاستبداد، في إطار بلورة الخيارات الكمبرادوية وتهميش القاعدة الشعبية، إلغاء الوطنية كمبدأ منظم للعلاقات بين الأفراد والدولة وبين الأفراد فيما بينهم.

في جميع الحالات ليست المسألة مسألة هوية ولا دفاعاً عن قيم لاهوتية. إن طرحي يعني أن الحركة الإسلامية قد تحولت في الظروف التي تعيشها الدولة والمجتمع حالياً، وبسبب سياسات الحكومات الثقافية والإجتماعية والإقتصادية معاً، إلى ملتقى تيارات الاحتجاج المتنوع الأساسية: الثقافي (قطاع واسع ممن لا يقبل بثقافة الاستهلاك السوقي واحتقار الذات والتمسح بأنماط الحياة الغربية) والسياسي (قطاع واسع ممن يرفض التسليم بالحكم المطلق الفاسد والمؤبد ومصادرة السلطة واحتقار المواطن وبناء طبقة من المنتفعين والمرتشين تفرض نفسها وقيمها بقوة السلاح كما كان عليه الحال في إقطاعيات القرون الوسطى الأوروبية)، والإجتماعي (قطاع واسع ممن يرفض التفريط بحقوقه ومبادىء المساواة القانونية والعدالة والكرامة الذاتية والجماعية، لصالح نظام التمييز والعنصرية الداخلية) والاقتصادي (كل تلك الجماعات التي لم يعد لديها، كما يقول الماركسيون، ما يمكن أن تخسره، والتي ترى في أي تغيير ما يمكن أن تكسبه) معاً. إنها راية وشعار. شعار تحريضي أكثر منها برنامج حركة واضح،

وراية مرفوعة لجمع وتجميع عناصر الاحتجاج وتجنيد الجيوش المنفرط عقدها بعد هزيمة منكرة، أكثر منها نظرية سياسية أو فلسفة وجودية أو حتى مدرسة فقهية. وهي مظهر من مظاهر تعثر الحركة التغييرية والتخبط في دائرة الأزمة الوطنية، أكثر مما هي تعبير عن تبدل مفاهيم السلطة الفعلية.

إن جوهرها هو الاعتراض على نظام وإجباره على الذهاب. وهذا هو المحور الحقيقي الوحيد الذي يجمع بين شتاتها. لا بل إنني أعتقد أن القسم الأكبر من المنخرطين فيها أو الذين يتبعونها لا يأمل حتى في إيجاد حلول حقيقية لمشاكله اليومية. إن ما يهمه هو أن يفرض احترامه والاعتراف به على سلطة تعودت إنكار إنسانيته. ويعتقد الكثير من شبابها بأنهم خدعوا وليس لهم من مخرج إلا تغيير المسار القائم، في أي اتجاه كان، ومهما كانت الخسائر وبصرف النظر عن الأرباح. والواقع أن هذا الشعور بالخدعة أصبح شاملاً ومصدراً لتململ جامع، لا يخرج عنه إلا القطاع الشعبي المسحوق الذي أخرج كلياً من دائرة الحياة الوطنية السياسية والثقافية منذ فترة طويلة ولم يعد يؤمن بأي شيء، إضافة إلى جزء من المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى الذين لم تتدمر مصالحهم بعد، أو الذين نجحوا في إيجاد تسوية ما مع النخبة الصغيرة المستفيدة ولا يزالون يقفون على الحياد.

3.4: لا يعني هذا أن الحركة الإسلامية خالية من الأوهام، ولا أنها تملك مفاتيح حل الأزمة، ولا أنها غير قابلة للتفاهم مع الدول الغربية أو مع الامبريالية. لكن ليس ذلك بسبب الإسلام. فمنطق الحكم وشروطه وإشكالياته هي التي تتحكم بسلوك النخب الحاكمة. وكثير من أنظمة الحكم ذات الإديولوجية القومية والوطنية وجدت نفسها تعمل أداة بيد الاستعمار لتحافظ على نفسها وموقعها. وبالمثل، ليس هناك سلطات دولية تتخذ مواقفها من الحكومات العربية وغير العربية بناءاً على مواقف ايديولوجية أو أخلاقية أو دينية. إنها مستعدة لأن تتحالف مع كل الحركات السياسية الإسلامية والشيوعية والقومية إذا كان ذلك من مصلحتها أو إذا قبلت الأخيرة بالتخلي عن المصالح الوطنية والقناعة بالقسمة الدولية القائمة. فليس لديها أي شرط آخر، لا عقائدي ولا سياسي.

ولا يعني هذا أيضاً أنه ليس هناك علاقة بين نشوء الحركة الاحتجاجية الشعبية وتوسع الرأسمالية السلبية أو فشل الرأسمالية التابعة في العالم الرابع. لكن تحول الحركة الاحتجاجية إلى العقيدة الدينية لا غيرها، وهو موطن الجدة في الموضوع، لا يمكن أن يفهم من دون التمييز بين مستويات الحقيقة التاريخية وتحديد العوامل الوسيطة التي تتدخل في كل منها. فأنا أعطي الأولية في تحليل نشوء ظاهرة سياسية اجتماعية ايديولوجية، إلى مستوى الزمانية السريعة والمتوسطة، أي زمانية الدولة وبالتالي إلى فشل السياسات والاختيارات الكبرى للمجموعة الوطنية في مواجهة حركة التوسع الرأسمالي ونتائجها السلبية. وهذا هو موضوع ومبرر كل سياسة. ففي إطار هذا التوسع نفسه، وهو ليس جديداً، نشأت أيضاً قوى الحركات الوطنية والقومية السابقة، ولكن في سياق آخر. وسوف نشهد في المستقبل، حركات اجتماعية وسياسية وعقائدية أخرى، ونحن مستمرين في الدائرة التاريخية نفسها لسيطرة آليات التوسع الرأسمالي.

أما سمير فهو يوحد بين جميع المستويات والزمانيات الإجتماعية ويجملها في زمانية التوسع الرأسمالي الشامل والدائم والطويل. ولذلك لا يرى في الحركة الإسلامية ثمرة لفشل سياسات وأنظمة ودول، ولكن نتيجة لحتمية تاريخية لا تقهر، ولا يمكن مقاومتها، هي حتمية التوسع الرأسمالي أو تطور الرأسمالية. ولهذا يصبح كل أمل في نشر الديمقراطية والعلمانية في الأوساط الشعبية نوعاً من الأوهام غير الواقعية. ولا مجال هناك إلا في العمل العالمي لإنهاء النظام الرأسمالي القائم.

وهذا هو ما يمنعه أيضاً من فهم حقيقة وأصل التحاق الجمهور بالحركة الإسلامية. فبدل أن يربط هذا التطرف بالشروط المتغيرة والمتبدلة لحياة الأفراد والجماعات، أي بواقع معاش ينبغي ويمكن تغييره على مستوى السياسة، وبدل أن يشير في هذا السياق إلى ما يعنيه التهميش من حرمان الجماهير من هويتها الوطنية ومشاركتها السياسية وحقوقها الاجتماعية والاقتصادية، يقوم بقفزة حقيقية في الهواء، ويقدم للقارىء مفهوم «طبيعة الجماهير» المسؤولة في العالم الرابع عن كل الأخطاء والانحرافات. وهنا أيضاً ينسى سمير مفهوم الشروط المادية التي لا يكف عن التشديد عليها لتفسير ظواهر أقل أهمية وارتباطاً بالواقع

الإجتماعي، ويقبل بأن يقلب السبب نتيجة والنتيجة سبباً. ويبدو لي أن سمير قد وقع هنا ضحية المنطق الإيديولوجي القائم على خلق ماهيات ثابتة، دائمة وأبدية، تصدر عنها وتفسر من خلالها كل حوادث الوجود وظواهره. هكذا يصبح «تخلف» طبيعة الجماهير أو لا عقلانيتها الفطرية مصدر وسبب ما تعيشه مجتمعاتنا من توترات وأعمال عنف، وليس شروط الحياة القاسية والعنيفة والملموسة كما كان يمكن لماركس أن يقول، تلك الشروط الناجمة عن تبني سياسات لا عقلانية ولا شعبية ولا وطنية، لا عن قانون التراكم الرأسمالي المجرد. ولا يعني ذلك أن طبيعة هذا التراكم العالمي لا وزن لها هنا، فهي موجودة حتماً، لكن في المطاف الأخير، كما كان يحلو لماركس أن يقول، أي كسبب بعيد وغير مباشر، وليس كسبب أول، وبالتأكيد ليس كسبب وحيد.

يقيناً أن سمير لا يهدف من وراء ذلك إلى إعلان تأييده لهذه السياسات، إنما إلى إبراز موقفه في الصراع العقائدي والسياسي مع الحركة الإسلامية، والتعبير عن رغبته العارمة في هذا السياق في تهميشها ونزع الشرعية عنها. وهكذا كان لا بد له من أن يبرز طابعها العقائدي المحافظ على حساب حقيقتها الاجتماعية والسياسية الاحتجاجية. ولا شك أنه أراد الاحتفاظ بصفة المعارضة والاحتجاج، لعقائديات أكثر نبلاً، وأكثر حداثة، كالماركسية وربما العَلْمانية. والحال أن الاحتجاج والتمرد لا يملك في ذاته أي قيمة ماهوية ثابتة. ويمكن للرجعي والتقدمي أن يكون محافظاً أو طامحاً للتغيير. لجميع هذه الأسباب يبدو لي أن سمير لم يشأ أن يرى من الحركات الإسلامية إلا الفزاعة العقائدية التي تركز عليها وسائل الاعلام الرسمية من أجل التغطية على إفلاس سياسات الحكام وتهربهم من المسؤولية السياسية في خلق الشروط المادية القاسية وغير الإنسانية التي تفرخ فيها، في كل زمان ومكان، روح التمرد والاحتجاج. ولذلك فقد طرحت عنده هذه الظاهرة في إطار المسألة الدينية. وبالمقابل لم تبد لي هذه الحركة إلا المظهر الأعنف لأزمة وإفلاس السياسات والمشاريع الإجتماعية والتنموية الوطنية الماضية، وكان من الطبيعي أن تطرح عندي مسألة نقد السياسة والدولة وتجديد النظر فيهما.

لعل ما يثير قلق سمير هو شعبية هذه الحركات، وخوفه من أن تقود هذه

الشعبية بعض أطراف النخبة الناقمة إلى الإنضمام إليها باعتبارها حلا أو مخرجاً من الإنسداد السياسي والإجتماعي الراهن. ولذلك فهو يريد أن يظهر أن هذه الشعبية كاذبة. والحال، ليس للجماهير، العربية وغير العربية، «طبيعة» خاصة تفرض عليها أن تسلك هذا السلوك أو ذاك. إن سلوكها هو ثمرة الظروف والشروط الإجتماعية والإقتصادية والثقافية التي تعيشها. وعلى هذه الظروف تثور إذا ثارت، ومن خلالها تتحول إلى جماهير متمدنة، سلمية ومطيعة للقانون إذا تحسنت. لكن هذه الظروف لا تولد من العدم ولا تتطور في الفراغ. إنها ثمرة سياسات رسمية يقوم بصوغها وتطبيقها ومتابعة تنفيذها بشر من لحم ودم، يؤلفون فئات اجتماعية. وهذا يعني أن لهم مصالح محددة، وأن سياساتهم ليست نتيجة وحي رباني ولكنها مشروطة بخدمة هذه المصالح. ولا يمكن أن تفهم إلا على ضوئها ومن خلال تحليلها وتبيان طبيعتها.

ويعني هذا التحليل أن هناك مسؤوليات سياسية، وأن أحد فروع العمل والفكر السياسيين هو الكشف عن هذه المسؤوليات المحددة والواضحة حتى يمكن التغيير. فالتغيير السياسي لا يقصد استبدال رجال برجال، ولكن سياسات بسياسات، أي إصلاح السياسات الفاسدة أو غير الوطنية التي وضعت الدولة في خدمة مصالح جزئية. ومن دون هذا التحليل الذي يربأ سمير بالحديث فيه، مفضلاً الهروب نحو نظرية التراكم الرأسمالي العالمي الصحيحة ولكن العمومية، لا يمكن بأي حال بلورة سياسات جديدة إيجابية، ولا إصلاح الأوضاع السياسية والمعيشية، ومن باب أولى النجاح في معالجة مخاطر الحركة الاحتجاجية أو التمردية.

4 ـ منهج التعامل مع الحركات الإسلامية:

هنا نصل إلى الموضوع والهدف المحوري للمناقشة برمتها، أعني تحديد موقف سمير من الحركة الإسلامية ووسائل مواجهتها، وهو الدافع الحقيقي للنقاش والمناظرة بالنسبة لسمير. فهل يوجد عند سمير فكرة واضحة عن أسلوب معالجة الأزمة الإجتماعية والتعامل مع الحركة الاحتجاجية الإسلامية؟ وهل هو مع استراتيجية تغيير «طبيعة الجماهير» المتخلفة وعقليتها التعصبية، بالمدفعية

والقنابل الفوسفورية أم أنه يجعل للعمل السياسي والفكري، دوراً ومكاناً في تفكيك ما أصبح بمثابة القنبلة الإجتماعية التي لن يؤدي تفجيرها أو اللعب الأهوج بها إلا إلى تفجير المجتمعات نفسها وتمزيقها من داخلها؟

I - 4: إن تحليل سمير يقود إلى طريق مسدود تماماً على جميع المستويات النظرية والعملية. فمنطق خطابه يقول: إننا ننتسب إلى العالم الرابع، وأن جماهير العالم الرابع ذات طبيعة خاصة، وأنه لا أمل بالخروج من هذه الوضعية بالطرق السياسية. فجماهير العالم الرابع همجية وعدوانية وتحب العنف. والحركة الإسلامية التي تعبر عنها هي بالضرورة حركة إرهابية تقوم بـ «استخدام وسائل الإرهاب واغتيال الشخصيات المسؤولة أو الفئات المعتبرة» مسؤولة «عن حق أو غير حق». [وهذا يعني أنه يكفي أن يكون الفرد من «العالم الرابع» كي يتحول، في نظر سمير، إلى إرهابي وقاتل]. وليس هناك حل آخر إذن إلا الاختيار بين الكمبرادورية الحالية العلمانية والتحديثية والكمبرادورية الإسلامية المتخلفة والفوضوية.

ومن هنا يعتقد سمير أن من لا يقبل بأسلوب مواجهة الحركات الإسلامية والقضاء عليها بالعنف، يعمل، موضوعياً كما يقول، من داخلها وإلى صفها. وهو يتهمني هنا بشكل مباشر، ذلك أنني لم أكف عن نقد أسلوب المعالجة الراهن والدفاع عن مبدأ الحوار في حل الصراعات الإجتماعية بما في ذلك مع الحركات الإسلامية. وربما هذا هو ما أساء أكثر من أي شيء آخر سمير أمين في قراءاته لكتاب الدولة والدين وجعله يشعر بالتناقض العميق معه.

وسمير منطقي تماماً مع أفكاره وتحليله. فما دام من المستحيل علاج الوباء، في المدى المنظور على الأقل، لم يعد هناك إلا الإختيار بين قبول الطاعون المعمم أو حرق المريض لمنع انتشار الطاعون. وقد كان من الممكن تجاوزاً لكل منطق أخلاقي مجاراة سمير في محاكمته هذه لو كان الأمر يتعلق بفئة ضالة صغيرة لا يصعب استئصالها، ولكن الأمر أكبر من ذلك بكثير. فبعد أن يؤكد لنا أنه «يجب أن تطرح التناقضات بين مختلف الكتل الحاكمة أو العاملة في الساحة في إطار التحليل المقترح أعلاه»، ها هو يوضح موقفه قائلاً: «وأنا أنطلق من ملاحظة هي أن الكتل الحاكمة حالياً والكتل التي تطمح إلى أن تحل

محلها في الانفراد بالحكم باسم الإسلام هي تمثلات لنفس القوى الإجتماعية ألا وهي قوى وطبقات ومصالح تنخرط في المشروع الرأسمالي التبعي الكومبرادوري. وبالتالي فإن التناقضات التي تفصل بينها ليست أساسية بل ثانوية». فالأمر يتعلق إذن بأغلبية اجتماعية. وليس المطلوب شيئاً آخر سوى استئصال المجتمع.

ومع ذلك من الخطأ الاعتقاد بأن سمير يساوي بين جميع الإسلاميين. فهو يعلن من دون تردد تأييده من بين هذه الحركات جميعاً لحركة واحدة اسمها منظمة فدائيي خلق إيران. فلماذا تحظى هذه المنظمة من دون سائر الحركات الإسلامية الأخرى في العالم بصفة الثورية والشرعية؟ وهل كانت هذه الحركة ستتصرف في الحكم أفضل مما تصرفت به السلطات الإسلامية في إيران وغيرها؟ ربما كان التفسير الوحيد المحتمل لهذه التحية الخاصة لفدائيي خلق راجع بشكل أساسي إلى خلطها بين الإسلامية والماركسية، أي إلى ما تتميز به من طابع آزدواجي.

ثم هل صحيح أن التناقضات فيما بين الإسلاميين في المعارضة والكمبرادوريين في السلطة ثانوية؟ وما المقصود بالتناقضات، الإقتصادية منها أم السياسية أم ارتباطاتها الدولية؟ إذ ليس من المبالغة القول أنه إذا كانت هذه التناقضات ثانوية فمن المؤكد أن الصراعات ليست كذلك، وهي تكاد تقضي على استقرار وأمن أكبر بلدين عربيين حتى الآن، وتهدد بالتحول إلى حرب أهلية مفتوحة تدفع المجتمعات نحو التفكك والفوضى الشاملة.

أخشى أن لا يعمل تركيز سمير وغيره من الباحثين الجديين على مسالب ومخاطر الحركة الإسلامية، وهي حقيقية، على إساءة تحليل الأوضاع الإجتماعية والسياسية العربية والدولية الراهنة، ومن ورائها إلى حرف الأنظار عن حقيقة الحالة المأساوية الفعلية التي تعيشها الشعوب، والسكوت على سياسات الحكم التي قادت إلى الفتنة ولا تزال تغذيها. كما أخشى أن تقود إلى تشجيعها على الاستمرار في سياساتها الجديدة العدوانية، سواء أكان ذلك في الهجوم المستمر والطاحن على ما تعتقد أنه من المصادر الفكرية لتنامي وتطور الدعوة الإسلامية، أعني الثقافة والهوية والقيم العربية والإسلامية التي تتماهى اليوم لدى البعض مع

التخلف وتوضع في مقابلة الحداثة، أو في تأجيلها الأبدي لمسألة الانتقال نحو الديمقراطية. وسمير واعٍ لذلك تماماً.

فلا يكف سمير مثلاً عن أن يدين الإسلاميين، لأن الحركات الإرهابية «عاجزة عن تصور حلول حقيقية للإزمة، ووضعها «التجاري» في كثير من الأحيان يمنعها من نقد الوضع الكمبرادوري للاقتصاد الذي تعمل فيه. ولكنه لا يشعر بالحاجة إلى أن يقول لنا ما هي هذه الفئة الأخرى التي نجحت في تقديم تصورات لحلول حقيقية. بل إنه هو نفسه لا يقدم لنا صورة عن مثل هذه الحلول وهو لا يكف عن إعلان إيمانه بقدرة الأديان على التكيف وفقاً لتطور الأوضاع الإجتماعية، لكنه يرفض التعامل مع أي شكل من أشكال الحوار مع هذه الحركات ويوحد بينها جميعاً وبين الإرهاب والنزعة العنفية. وهو يدعو الجماهير إلى اتباع طريق الثورة الاشتراكية لكنه لا يجد أمامه غير البرجوازية وغير الكمبرادورية وغير البازارية المتحالفة والمتآلفة مع الجماهيرالشعبية. فماذا بقي إذن لإحداث هذا التغيير وإطلاق تلك الثورة والكشف عن هذا الحلول؟

2 - 4: بالنسبة لي، لا أعتقد أن الصراع الراهن هو صراع بين الحداثة العلمانية وبين المحافظة الدينية والظلامية وإن كان الصدام الإيديولوجي هو وجه من وجوه هذا الصراع. ولكن جوهر الصراع ليس بين مذاهب واعتقادات، ولكنه بين قوى حاكمة وملتفة حول الحكم، فقدت مشروعيتها لإخفاقها وسوء تصرفها بالموارد الوطنية، وقوى اجتماعية شعبية وغير شعبية، ناقمة ونافذة الصبر. وموضوع هذا الصراع هو التغيير السياسي والإجتماعي، أو التغيير عامة. وفي هذا الصراع وفي سياقه تتبلور العقائديات كوسائل للتعبئة والتوحيد وإضفاء المشروعية على معركة كل معسكر. وهذا لا يمنع أن تكون القوى الحاكمة التي ترفع شعارات العلمانية والحداثة أقرب في سلوكها وثقافتها ومصالحها للعالم الحديث الغربي، ولكنها لا تجسد مشروع حداثة حقيقية، أي قابلة للتوسع ودمج مجموع الشعب أو غالبيته. إنها تدافع عن الحداثة التي هي رأسمالها وثروتها وميزتها الخاصة، أو عن مشروع حداثة مسخ هو مصدر الأزمة وسببها الحقيقي كما ذكرنا. ولا يستحق هذا المشروع في نظري أن يدافع عنه، بل إن المسؤولية الإنسانية والوطنية تقضي بتصفيته من الجذور وإعادة بناء الحداثة على أسس

جديدة إنسانية وكونية. وبالمثل، لا أعتقد أن الخطاب الشعبوي والمحلي المعادي للغرب والقوى الحاكمة يشكل ضمانة كي تتمخض السلطة الإسلامية عن مشروع شعبي وقومي ووطني. إن ما نشهده هو إفلاس نظام قائم وانفجار تناقضاته وتفكك قواه الدفينة والظاهرة. والموقف الصحيح هو في العمل من أجل تغييره لا المحافظة عليه. ويستدعي هذا التغيير نشوء قوة ديمقراطية حقيقة مستقلة عن الحكم الراهن والمعارضة الإسلامية معاً، وقادرة على أن تشكل فريقاً ثالثاً يضمن التوازن والتفاعل بين جميع الأطراف المتناقشة التي لا يمكن اللقاء والتفاهم فيما بينها. وبناء هذه القوة السياسية الديمقراطية من القوى والفئات وقطاعات الرأي العام التي ترفض الدخول في الحرب الأهلية، وترفض الإبتزاز بها للاحتفاظ بالوضع القائم، كما ترفض تحويل التغيير إلى انتقام أو مجرد تدمير للنظام، هو شرط ضروري لإعادة بناء النظام السياسي الإجتماعي على أسس جديدة ديمقراطية ووطنية وشعبية.

إن الفرق بين موقفي وموقف سمير هو أنني لا أنسى أن جوهر المعركة الراهنة ليس ايديولوجياً ولكنه اجتماعي سياسي، ومضمونه التغيير في طرق ممارسة السلطة وتوزيعها وتوزيع الثروة الوطنية وصوغ السياسات الإقتصادية، في حين أن سمير يرى في أي تغيير في الظروف الراهنة خطر السقوط في البربرية. ويعتقد لذلك، أن أفضل المواقف هو دعم الأنظمة الراهنة على مضض اتقاءاً لما هو شر منها. فالمعركة ليست دينية وعلمانية عندي إلا بما يمكن أن يمثله الدين والعلمانية من تغطية عقائدية لممارسة سياسية اجتماعية. وفي نظري تستخدم السلطات القائمة هذا التفسير كي تغطي على جوهر المعركة، أعني ضرورة التغيير، وتحرف الأنظار نحو القضايا الإيديولوجية التي تدرك أن موقف الإسلاميين منها يخيف قسماً لا بأس به من الرأي العام. ولا يفعل سمير، وغالبية المثقفين العرب لسوء الحظ، إلا ترسيخ هذه الصورة وتدعيمها، وبالتالي إضفاء الشرعية على استخدام العنف والقمع ومساعدة الأنظمة على البقاء ومن وراء ذلك كله، دفع الأوضاع إلى المزيد من الفساد ومخاطر التفكك والانتحار الجماعي. وربما لا يدرك أكثرهم أن هذا الموقف لا يفيد إلا في تدعيم الأوضاع التي تلهب الإسلامية وتغذيها. وعندما ستنجح هذه الحركة الإسلامية في

الوصول إلى الحكم نتيجة الاهتلاك التدريجي والدائب للسلطة، وانهيار دفاعاتها الواهية، سوف يكون قد فات الأوان لوقف الكارثة.

لا يخفي سمير تشاؤمه واعترافه بما يوصله إليه تحليله هذا من طريق مسدود عندما يعترف بـ: «إن هذا التشخيص للأزمة تشخيص صارم، لا يدعو من تلقاء نفسه إلى كثير من التفاؤل. بل على العكس من ذلك أعتقد أن الوطن العربي يواجه فعلاً تحدياً صعباً وأن التاريخ يثبت للأسف أن الشعوب لم تكن دائماً قادرة على مواجهة التحدي». وأمام هذه الخاتمة الحزينة واليائسة التي تؤكد على حتمية خسارة المعركة قبل بدئها، لا يبقى عند سمير ما يقدمه لهذه الشعوب التي لم تكن قادرة دائماً على مواجهة التحدي إلا اللجوء إلى العظة التاريخية التي تؤكد «في المطاف الأخير»: «أن شعوبنا واجهت في تاريخها الطويل تحديات أخرى لم تبد أقل خطورة من تحدي العصر، ونجحت في مواجهتها».

لكن هل كنا في حاجة إلى هذه الذخيرة الهائلة من المفاهيم المادية والتحليلات العقلانية حتى ننتهي إلى هذه النتيجة الخطيرة، أعني ضرورة وضع ثقتنا في الجماهير والشعوب! وأكاد أقول بالرغم من طبيعتها المتخلفة والرثة.

في اعتقادي لا يتناقض هذا الاستنتاج الأخير مع التحليل السابق أبداً، وإنما هو التكملة الطبيعية له. إن موقف «بارود، اهربوا» الذي يدعو له سمير في الحرب الأهلية القائمة ينسجم تماماً مع تصور الحل المطلوب للأزمة، والذي هو ببساطة: لا أدري، ولا يعلم المصير إلا الله. ففي الحالتين يعبر الفكر «العملي» عن استقالته، من الناحية العملية أولاً ثم من الناحية النظرية ثانياً. في هذا المستوى يحق للجمهور أن يسأل: ما هو دور المفكرين والمحللين العلميين والماديين التاريخيين إذن؟ وما هي العناصر التحليلية التي يقدمونها لهذه الشعوب حتى يجنبوها الطريق الذي لا يمكن أن يصل بها إلى تحقيق أهدافها، أعني طريق السياسة الدينية؟ وكيف يمكن جعل الاختيار الآخر ممكناً، الديمقراطي أو الإستقلالي، أم أن هذا خيار لا أمل فيه؟ هذا هو بالضبط ما أراد كتاب نقد السياسة: الدولة والدين، أن يجيب عليه وما حاول سمير أمين في كل نقده أن يتجنب الإشارة إليه ويتجاهله.

5 ـ مسألة المنهج في المثالية والثقافوية:

الآن أنتقل إلى القضية الأهم، وهي قضية المنهج، فقد ركز سمير في نقده لكتابي وفي ردوده الأخرى على الاختلاف المنهجي بيننا، ولم يتردد في وصف طريقتي بالمثالية والثقافوية. بالتأكيد، لا ينبع الاختلاف بيني وبين سمير من تباين مواقفنا السياسية في العديد من المواقف وفي المواجهة الأساسية القائمة، بقدر ما هو ثمرة لاختلاف مواقعنا ومقاصد خطابينا. فبينما ينطلق هو من موقع المناضل الذي يسعى إلى تغليب رؤية ايديولوجية للواقع ضد رؤية أخرى يرى في تطورها خطورة كبيرة، حاولت أنا أن أكتشف عوامل تبدل هذا الواقع بصرف النظر عن تقييمي لها. فقد سعيت إلى فهم ظاهرة الصراع التاريخي بين الدولة والدين في دائرة الحضارة العربية الإسلامية، بينما أراد هو أن يخوض صراعاً عقائدياً سياسياً ضد خصم يعتقد أنه يسيء ربما للدولة أو الدين.

5 - 1: لكن لا أعتقد أن سمير على حق في وصفه للمنهج الذي سلكته في تحليلي للعلاقة بين الدولة والدين. ولعل السبب في ذلك أن سمير لم يدرك أنني لا أموضع تحليلي في مستوى دراسة الأفكار والمفاهيم والعقائد، وإنما في مستوى تحليل ظواهر تاريخية مشخصة وعينية وأعرض لدور الوعي، كعامل من العوامل التاريخية، في صنع الحقيقة الإجتماعية الشاملة. ولذلك تحدثت عن ثورة دينية وليس عن الدين، وعن معركة فكرية وليس عن العقيدة. وعندما ربطت الثورة الدينية بالثورة ضد الدولة العبودية كنت أركز على هذه الأسس الإجتماعية التي تكمن وراء التحولات الفكرية والسياسية معاً، أي كنت أتحدث عن حركة تتجاوز الفكرة والمفهوم إلى المجتمع. ولا يمكن أن يسمح هذا المنهج بأي شكل من الأشكال استنتاج ما استنتجه سمير من أنني أنسب إنجازات الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها إلى عوامل ايديولوجية بحتة هي فهم المسلمين لدين الإسلام في فجر تاريخه، ثم أرجع الإنحطاط اللاحق إلى سوء فهم العلاقة بين الدين والسياسة دون غيره من العوامل ودون أن أتساءل، كما يقول، عما إذا كان هذا الفهم نفسه ناتج عوامل أخرى». ومن الواضح أن سمير قد خلط موقفي هنا بموقف المدرسة السلفية الإصلاحية التي كانت تراهن بالفعل علي تغيير فهم الناس للدين وتعمل على إعادة الاعتبار لما تعتقد أنه المفهوم

الصحيح والسلفي للاسلام. والحال أنني في كل ما كتبت حاولت أن أظهر الجدلية العميقة الكامنة بين الافكار وبين الواقع التجريبي، وكيف أن المفاهيم التي تبدو ثابتة في المظهر تغير بشكل جذري من مضمونها عندما تنتقل من سياق تجربة تاريخية اجتماعية إلى سياق تجربة أخرى. فالتجربة هي الأساس في نظري، من دون أن يعني ذلك أن الوعي، أو إذا شئنا التراكم المعرفي والتقدم في تقنيات البحث الموضوعي، لا قيمة له في تفسير الحركة التاريخية. وهذا الجمع بين التجربة الأساسية وبين الوعي النابع منها والمتفاعل معها هو الذي جعلني أقدم الحركة، حتى في ميدان الوعي، على العقيدة الجامدة والفكرة الشاحبة.

ولذلك لم أفهم تماماً إلى ماذا أراد سمير أن يشير عندما تحدث عن المثالية. كما أنني لم أفهم ماذا عنى بالثقافوية. فمن الممكن أن يفهم من النظرة الثقافوية أنني لم أدرس النظام الإجتماعي بكليته وجزئياته إلا من حيث هو نظام ديني، أي من خلال معايير الدين وقيمه والقواعد التي يفرضها. وكان من الممكن لهذا الظن أن يكتسب جزءاً من المعنى لو أن الموضوع الذي تناولته لم يكن الدين والدولة وإنما ظواهر اجتماعية أخرى بعيدة عنهما حاولت أن أفسرها بالدين. والحال أن من غير الممكن دراسة الدين من دون ذكره، ولا فهم مضمونه من دون تحليل وأبراز دوره المتميز في الواقع الإجتماعي الكلي.

وبالعكس، يبدو لي أن سمير يتجاهل الدين تماماً، وهو يخطىء في نظري في رفض إعطاء أي دور للدين كما هو بارز في «نظريته» الثقافية والدينية التي ترى «أن جميع المجتمعات الوسطى تتميز بخصائص واحدة وأن الأديان ذات مرونة كبيرة» لدرجة تستطيع أن تتكيف فيها مع جميع النظم الرأسمالية والإشتراكية والإقطاعية. وللبرهنة على ذلك يذكرني بما ذكرته أنا نفسي من أن صيغة التعامل بين الدولة والدين في الدولة الإسلامية الكلاسيكية لا تختلف عن تلك التي كانت سائدة في الدولة البيزنطية. فإذا كان الدين مرنا إلى هذه الدرجة وقابلا للتكيف مع جميع الأوضاع، فمن الممكن تماماً تجاهله كمتحول في التحليل الإجتماعي لأنه يبدو في هذه النظرة تابعاً تبعية تامة للبنية الإقتصادية الإجتماعية، ولا جدوى من إدخاله في الاعتبار التحليلي.

ويبدو لي أن سمير في رد فعله الجذري على الخطر المثالي والثقافوي قد سقط في المحظور المقابل. فقد جعل من مرونة الأديان نظرية في الحضارة تنكر الخصوصية الثقافية. وإذا كانت هذه المرونة موجودة بالفعل، وإلا لما نجحت الأديان في البقاء خلال فترة تاريخية طويلة، مثلها مثل جميع العقائد والأفكار والمفاهيم القابلة للتجدد والتكيف، فإن هذا لا يسمح لنا بإسقاطها تماماً من التحليل الإجتماعي، ولا بارتكاب خطأ عدم إدراك الوظيفة الخاصة التي تقوم بها، التاريخية (الهوية) والإجتماعية (تكوين القيم والمعايير والغايات) معاً. ومن الممكن أن لا تكون خصوصيات الإسلام «مزعومة»، مثلما أن التركيز على هذه الخصوصيات لا ينطوي بالضرورة على مركزية أوربية معكوسة. فحتى في إطار نظام اجتماعي تاريخي واحد كالإقطاع، ليس من الممكن فهم خصوصيات التجربة الإقطاعية العربية الإسلامية من دون إدخال عامل الثقافة والدين. ولا يتناقض هذا مع الخصوصيات الإقتصادية والإجتماعية ولكنه يعكسها ويكملها معاً. إن الثقافة، بما تنطوي عليه من عادات وتقاليد وعقائد وأديان، هي جزء من البنية التاريخية الإجتماعية وركيزة من ركائزها، لا عرضاً ثانوياً أو خارجياً لها. وهي تشكل لهذا السبب أحد المتحولات التي تفسّر تطوّر وتغيّر النظام الاجتماعي ولا يمكن النظر إليها كانعكاس للبنية التحتية أو كظل لها.

وليس هناك أي خطأ في الحديث عن حضارة مسيحية وإسلامية لتمييز تلك الإنجازات المدنية الإقتصادية والفكرية الكبيرة التي تحققت في حقبة القرون الوسطى في ظل الدين ووعائه وكانت متأثرة إلى حد كبير بمنظومة القيم التي كان يلهمها للبشرية. ولا يعني هذا أن هذه الحضارة مستمرة حتى اليوم، أو أن الصفة الدينية يمكن أن تطلق بالقدر نفسه على حضارات القرن العشرين. ولا يختلف عن ذلك ما هو شائع من مفاهيم مثل مفهوم الحضارة الغربية والحضارة العربية أو الهندية أو الصينية. فقد اكتسبت الحضارة هنا صفة ثقافية قومية أو قارية بقدر ما كانت الثقافة وعاءاً لها. وفي جميع الحالات ليس المقصود من هذه الصفات نفي ارتباط هذه الحضارات بنمط إنتاج إقطاعي أو رأسمالي، ولكن المقصود هو الإشارة إلى أن مفهوم الحضارة يتجاوز مفهوم نمط الإنتاج، بل لا يتعين إلا على صعيد ثقافي أو سياسي أو ديني يتجاوز هذا النمط الذي يؤلف صعيداً مشتركاً بين

جميع المجتمعات. والسبب هو بالضبط تبيين الخصوصية والمحركات الذاتية لكل حضارة. ولا يمنع هذا من حقيقة أن العالم مقبل على حضارة موحدة تقنية وعلمية.

ولو لم يكن هناك قيمة ودور للعوامل الثقافية والدينية، لما كان هناك صراع على الساحة الإيديولوجية والدينية والثقافية، ولكانت جميع النظريات والأفكار والعقائد سواء، ولما كان هناك أي معنى للحديث عن الوعي ونضوج الوعي ولا عن المعرفة ولا عن العلم ولا عن المناهج والقيم الموضوعية، بل لما كان هناك معنى لأي مناظرة وكتابة فكرية. بالتأكيد لا ينبغي للاختلاف الفكري أن يخفي الأبعاد الاقتصادية والسياسية لأي صراع اجتماعي، لكن ليس من الممكن فهم تحقق هذا الصراع بشكل مشخص وتاريخي وملموس من دون فهم عقائد الناس وحوافزهم وقيمهم وطقوسهم ومقدساتهم والرهانات الرمزية التي يرتبط بها وجودهم المادي نفسه. ولا صراع ومصالح وسياسة ومجتمع وطبقات من دون وعي وعقيدة وثقافة. إن الخطأ الرئيسي الذي وقعت فيه الماركسية التقليدية وقادها نحو الهلاك ليس شيئاً آخر سوى تخفيض الواقع/ ورده إلى بنية أحادية، وبالتالي حرمان نفسها من رؤية الصراع الإجتماعي في تشابك رهاناته وتعقده وتركيبيته، حتى ليبدو الكيان الإجتماعي في منظورها آلة جهنمية لا تحركها إلا «الغريزة المادية».

والتاريخ يثبت أن ما نسميه إقطاعية ليس نمطاً واحداً في كل مكان، وأن هناك مجتمعات لم تعرف هذا النمط ولم تمر به. وسمير نفسه يميز بقوة بين الإقطاعية الأوروبية والإقطاعية العربية الإسلامية. فمن أين جاء هذا التميز والإختلاف إن لم تكن العوامل الحضارية متميزة وذات تأثير على نمط الإنتاج؟ هل يمكن فهم تميز الإقطاعية الأوروبية عن الخراجية العربية من دون فهم التاريخ السياسي والفكري والجغرافية البيئية لهذه المجتمعات؟

إذا كان من المستحيل، من دون عوامل الثقافة والتاريخ والجغرافية والسياسة (المدنية والحضارة) تفسير تغير أشكال تحقق الإقطاعية، فإنه يكون من التناقض القول بأن المجتمعات الأوروبية كانت في القرون الوسطى ذات حضارة مسيحية. وليس من الممكن فهم أشكال الإقطاعية الإسلامية والأوروبية بمعزل

عن فهم الإسلام وتميزه والمسيحية الوسيطة وخصائصها.

2 - 5: إن نظرية سمير أمين في الثقافة هي نفي الثقافة وإنكارها وتفريغها من أي معنى، لا أكثر ولا أقل. فهي تقوم على استخلاص مفهوم الثقافة من مفهوم نمط الإنتاج وإلحاقها كلياً به. وهي باسم التوافق مع نمط الإنتاج هذا تنفي فاعليتها الأصيلة، وخصوصية وظيفتها التي لا تعوض بغيرها. وبعكس ما يعتقد سمير، لا يساعد هذا النفي على تحسين فرص فهم الواقع الإجتماعي المادي. إن كل ما تقوم به هو حرمان الباحث من إمكانية الانتقال من نمط الإنتاج كمفهوم إلى نظام الإنتاج كواقع عيني. فمن دون هذه الثقافة وتميزها ليس من الممكن فهم تميز نمط الإنتاج ولا تحققه في الواقع التاريخي والإجتماعي. ولهذا تبدو مجتمعات سمير والثقافات التي يتحدث عنها، في نظري، عوالم من الأشباح، تمشي وتتحرك أمام أعيننا، لكنها تبقى مع ذلك وبالعمق خيالات لا يختلف بعضها عن بعض. إنها مفاهيم مجردة تتوالد من بعضها البعض وتتصارع لكنها لا تخرج من ذاتها. ومن المستحيل إذن أن تنجح في إعادة بناء الحقيقة الواقعية والملموسة في الذهن أو حتى الإيماء إليها. فليست الثقافة واللغة والدين والتراث والعادات والتقاليد والأعراف والرموز في نظر سمير ذات معنى أو قيمة، وهي لا يمكن أن تدل على شيء.

وكما أن نفي الثقافة ودورها المتميز لا يفيد في فهم البنية الإقتصادية، كذلك لا يفيد إنكار الخصوصية في بناء مفهوم العالمية. وأول برهان على ذلك هو أن العالمية لا تستخدم في هذا السياق إلا لمهاجمة الفكرة الخصوصية وهدمها بوصفها من أفكار الأصولية، بل من مظاهر المركزية الأوروبية المعكوسة. والواقع أن العالمية لا تقوم من دون الخصوصية طالما بقيت مرتكزة على التعددية القومية والثقافية والحضارية. أما المركزية الأوروبية فهي ليست ثمرة وجود خصوصية ثقافية غربية، ولا نتيجة مطالبة الشعوب الأوروبية بمثل هذه الخصوصية التي لا يمكن لأحد على كل حال إنكارها. إن مصدر هذه المركزية المرفوضة، لأنها تمحور على الذات يتجاهل الآخرين، يكمن بالعكس في النزوع الأوروبي الراهن إلى جعل هذه الخصوصية محوراً للتاريخ وإلى اعتبارها نموذجاً عالمياً، مما يعني السعي إلى فرض ملامحها وقيمها كمعيار

للعالمية، وبالتالي إنكار قيمة الثقافات الأخرى ونفي خصوصياتها أمام الخصوصية الأوروبية.

وبالنسبة لي، لا أجد أي مشكلة في الحديث عن خصوصية اقتصادية أو ثقافية أو سياسية أو جغرافية معاً. لكن الخصوصية، لا تقوم عندي على نفي العمومية، وإنما تدخل عنصراً أساسياً في بنائها، ولا يمكن فهمها إلا ضمن هذه العمومية. فالعالمية من حيث هي عمومية ليست ثقافة قائمة بذاتها متميزة عن الثقافات الخاصة، ولكنها حاصل تفاعلها، وعملية تفاعلها المستمرة والتاريخية. إنها نمط هذا التفاعل ومضمونه. وفي هذا المنظور لا يمكن للحديث عن ثقافات متعددة ومتميزة أن ينفي وجود حضارة إنسانية واحدة، ولا أن يمنع من أن تكون هذه الحضارة الإنسانية في هذه الحقبة أو تلك ذات سمة رأسمالية أو إقطاعية، تماماً كما أن الحديث عن عرب وأكراد وفرنسيين وأمريكيين لا يعني إلغاء مفهوم الإنسان والبشرية كنوع واحد. ولكن مفهوم البشرية لا يحتاج أيضاً كي يستقيم إلى إنكار وجود الأكراد والعرب والفرنسيين والأميركيين وغيرهم.

إن الأصل في نظرتي هو عدم الخلط بين مفاهيم ثلاثة مختلفة: الحضارة والمدنية والثقافة. وقد حاولت في أكثر من مرة أن أميّز مفهوم الحضارة الذي يعبر عن حركية ووتيرة تقدم الكسب الإنساني العام، المادي والتقني والأدبي (فهي بذلك عالمية وجوهرها تخزين الخبرة الإنسانية وتعميمها)، وبين المدنية التي تجسد تحقيق هذه الحضارة أو المكسب الإنساني أو درجة تقدم القوى الإنسانية، في تربة ثقافية وإنسانية واجتماعية معينة وتاريخية. أما الثقافة فهي فاعلية اجتماعية وفردية نشيطة تتعلق بأسلوب رؤية الجماعات لنفسها وتاريخها وواقعها وتعاملها معه. والمهم أن الحضارة حركية عالمية تتجاوز المدنيات، وتتقدم من خلال المساهمات المختلفة التي تحرزها المدنية. والمدنية ليست عندي مختلفة من حيث الجوهر، بالرغم من أنني لا أفهم هنا ما المقصود بالجوهر. فهي في نظري حاصل تفاعل المكتسبات الحضارية العالمية السابقة والمستمرة والثقافة المحلية بما تتميز به من قيم وتوجهات وتراث ومعاني خاصة، أو بما تتمتع به من خصوصية، طبعاً نسبية، لأنها تبقى بالضرورة ثقافة إنسانية وليست ناشئة في المريخ. ولذلك لا استخدم عبارة الحضارة الإسلامية أو

المسيحية ولكن المدنية العربية الإسلامية، وهي تعني الحضارة العالمية في حقبة معينة، وهي المدنية التي نشأت عن تفاعل معطيات الحضارة العالمية لذلك العصر مع معطيات الثقافة العربية الإسلامية، أو اللغة العربية والدين الإسلامي كمنظومة من القيم الأخلاقية والمعاني الميتافيزيقية. ولا يتنافى هذا مع كون هذه المدنية قد ارتبطت، كما أشير إلى ذلك بصراحة، بنمو الاقتصاد التجاري على نطاق واسع، ولم يكن من الممكن فهمها وفهم تطورها من دون ذلك. لكنها لم تنشأ منه كما تولد البيضة من الدجاجة، ولكنها شكلت أحد العوامل التي ساهمت في تكوين الحضارة في حقبتها التجارية الكبرى. ولذلك قلت إن المدنية الإسلامية قد شكلت قطيعة حضارية أيضاً مع المدنية العبودية السابقة التي ارتبطت بالأرض والزراعة وكانت العبودية فيها من حيث هي دين وقيم وعقيدة شرطاً أساسياً لخلق الفلاح وربطه بالأرض وتنمية الحضارة الزراعية. وكل هذا بعيد جداً كما يبدو لي عن النظرة المثالية والثقافوية التي لا ترى تفسيراً ممكناً للتاريخ والحضارة إلا في تطور الأفكار والقيم الروحية، أي لا تنظر إليهما إلا على أنهما من آثار تولد الفكرة من الفكرة.

والنتيجة أن مصدر سوء التفاهم بيننا هو أن سمير يطرح مسألة الدين من خلال النزاع السياسي القائم في المجتمعات العربية وبمناسبته، معتقداً أن الحركات الإسلامية ظواهر دينية، في حين أنني لا أنظر إلى الدين في هذا السياق إلا كعنصر من عناصر تكوين ظاهرة هي بالدرجة الأولى سياسية اجتماعية، وينبغي البحث عن منطق وجودها وتطورها في المنظومة الإجتماعية. وفي ما قبل هذا النقد الإيديولوجي وعلى المستوى الإيديولوجي حاولت أن أبلور ما أسميه النقد التاريخي الذي يسعى إلى إدراك الوزن النوعي للعناصر المختلفة الداخلة في تكوين أي ظاهرة اجتماعية على أساس الدور الخاص والمتبدل الذي يعطيه لها النظام الإجتماعي في هذه الحقبة أو تلك وفي هذه السياق أو ذاك.

الفصل الثاني

الاسلام والحركات الاسلامية

د. سمير أمين

(3)

الطوبى العلمانية والطوبى الاسلامية

أدهشني مقال برهان غليون في عدد فبراير 1994 من مجلة «أصول»، رداً على مقالي في نظريته للدين والدولة (المنشور في «قضايا فكرية»، الكتاب 13/14، القاهرة 1993). فقد توصل برهان إلى موقف سياسي يدعو إلى انعاش «قطب ثالث»، ديموقراطي صحيح، مستقل تماماً عن كل من نظم الحكم الكومبرادورية ومعارضة الإسلام السياسي. ويكاد يكون هذا الموقف ما كتبته بالحرف الواحد في مناسبات عديدة. وبالتالي أرفض تماماً اتهاماته بانني قد اتخذت موقفاً «مع» النظم ضد الحركات الإسلامية. هذا غير صحيح.

على أن هناك فعلاً اختلافاً حقيقياً بيننا، وهو اختلاف في نظرية الدين والدولة. قطعاً لا يلغي هذا الاختلاف تقديري التام للشخص والمفكر الذي ينتمي إلى هؤلاء المفكرين القليلين الذين لا يكفون عن التساؤل وإعادة النظر في تحليلاتهم وأفكارهم السابقة.

ومع ذلك يبدو أن الحوار بيننا قد أصبح حوار «طرشان». فنقاط النقد التي أثارها برهان ليست موجهة لي بل لماركسية «سوقية» (والماركسية السوڤياتية السابقة منها) لا تمت بصلة بالمفاهيم التي طورتها سواء في مقالي المذكور أو في كتابات أخرى منشورة وبالتالي يعرفها برهان تماماً.

طبعاً ليس المطلوب «الموافقة» على مفاهيم المادية التاريخية التي أقدمها. ولبرهان الحق في أن يرفضها. المهم هو تحديد مجال الاختلاف. فهناك بالفعل اختلافات جوهرية بيننا من حيث المنهج. فلست أتناول موضوع العلاقة بين العام

والخاص كما يتناوله هو. ذلك بالرغم من أننا لم ننكر لحظة وجود العام والخاص وأهمية التمييز بينهما.

كذلك لا نرى العلاقة بين القاعدة المادية والبناء الفوقي (إذا سمح برهان لي أن أستخدم هذه المقولات الماركسية) من منظور مماثل. فأنا مثلاً أفهم مفهوم «نمط الانتاج» ـ الذي يرفضه برهان ـ فهما مختلفاً تماماً عما هو عليه في الماركسية السوقية. إذ أجعل «نمط الانتاج» مفهوماً شاملاً يربط علاقات الانتاج بمضمون ونوعية الإيديولوجيا المطلوبة لإعادة انتاج المجتمع (ولا أقول الاقتصاد) بشموليته. حتى تكيف هذه الرابطة نوعية التفاعل بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وبالتالي التفاعل بين الدين والدولة.

لن أعود إلى نقاش اختلافنا في باب نظرية الدين والدولة. نعم اعتبر أن التركيز على الخصوصية (وأقول هنا التركيز، ولا أقول أكثر من ذلك، أي مثلاً رفض العام مبدئياً) يوحي بموقف «ثقافوي»، من حيث اعتبار أن الخاص هو الحاكم في نهاية المطاف بدلاً من اعتباره تجلياً معيناً للعام.

نعم، اعتبر أن مذاهب الإسلام والمسيحية والبوذية والكونفوشيوسية قد لعبت دوراً مماثلاً في جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية، بالرغم من خصوصياتها بصفتها عقائد دينية. وكان لا بد إذن لمثل هذا الاختلاف الجوهري أن يؤدي بدوره إلى اختلاف آخر في تناول موضوع مكانة الثورات الدينية في التاريخ.

فعلى سبيل المثال لم يقنعني قول برهان أن الإسلام ـ وكذلك المسيحية ـ أتى «كثورة ضد العبودية». فلم تلغِ المسيحية ولا الإسلام العبودية. ولي تفسيرات أخرى منشورة تربط ظهور هاتين الديانتين ـ وغيرهما ـ بصفات إيديولوجية تتمشى مع احتياجات نمط الانتاج الخراجي.

لن أعود إذن إلى نقاش هذه الأطروحات وأترك القارىء يحكم بنفسه من خلال قراءته لما كتبه برهان في هذه المجالات في كتابه ومقاله.

كما أن هناك اختلافاً سياسياً بيننا فيما يتعلق بتقييم حركات الإسلام السياسي المعاصرة، وبالتالي أساليب التعامل معها. لا أعتقد أننا نختلف في

إدراك أن الحركات الإسلامية من حيث هي حركات سياسية وليست دينية، كما لا نختلف في إدراكنا لأشكال تعددها ومظاهر تباينها، بيد أنني أرى أن الجناح «السلفي» هو الوحيد الذي يستطيع أن يفرض نفسه داخل سيناريو وصول «الحركة» إلى السلطة، وذلك بسبب عدم قدرة الأجنحة الإسلامية الأخرى «الثورية» على فهم طبيعة التحدي المعاصر. فبالرغم من تعدد منظمات الإسلام السياسي إلا أن ثمة قاسماً مشتركاً خطيراً يجمع بينها كما أوضح ذلك رفعت السعيد في دراسته المنشورة أيضاً في قضايا فكرية.

كما أن تجربة مجاهدي خلق في إيران ـ التي لا يريد برهان أن يأخذها في الاعتبار ـ تقوم دليلاً قاطعاً على أن السلفية المتمشية مع مصالح الرجعية هي الوحيدة التي تستفيد من الحركة بجملتها (أنظر إلى مقال وليد عبد الناصر في قضايا فكرية).

نعم أقول ـ لهذا السبب بالتحديد ـ أن القوى الرجعية السائدة محلياً وعالمياً توظف هذه الحركات بصفتها أسلوباً في «إدارة الأزمة»... وتفادي تبلور هذا القطب الثالث الذي ندعو إليه أنا وبرهان، والذي يمثل الخطر الحقيقي الوحيد بالنسبة إلى القوى الرجعية. نعم أَنْسُب ظهور هذا الشكل من «الرفض» لا إلى «طبيعة الجماهير» كما يزعم برهان أنني أفعل، ولكن إلى طبيعة الظروف الموضوعية التي أنتجتها التنمية الرأسمالية في بلداننا. وطبعاً هناك فرق جوهري بين الحديث عن «طبيعة الشعب» ـ وأنا لم أستخدم مرة هذه المقولة التي أعتبرها «ثقافوية» بالمعنى المنقود أعلاه ـ وبين الحديث عن الظروف الموضوعية التي تنتج فعلاً ما تنتجه من قدرة أو عجز في مواجهة التحديات. كما أنني لا أعتقد أن كون حركة ما تستفيد من مساندة الجماهير يكسبها طابعاً إيجابياً تاريخياً. للأسف التاريخ مليء بالحركات الشعبية التي لم تؤد إلا إلى مأزق. ويترتب على اختلافنا في تقييم حركات الإسلام السياسي اختلاف آخر في منهج التعامل معها. يدعو برهان إلى «الحوار».

أنا أرى أن الحوار بين نظم السلطة وحركات الإسلام السياسي لا يعدو أن يكون حركة تكتيكية من الأطراف التي تدعو إليه من أجل الوصول إلى السلطة أو مشاكستها، على أساس ضمان مصالح الرجعية المحلية والعالمية. فالمبالغة في

التمييز بين «المعتدلين» و «المتطرفين» تخدم هذا الهدف، علماً بأن «المعتدلين» هؤلاء لا يقلون تطرفاً في معاداة الديموقراطية والانحياز لصالح الكومبرادورية.

أما «الحوار» بين قوى المعارضة للنظم فهو غير مدرج في جدول العمل، فالحركات الإسلامية ترفضه مبدئياً. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الحوار لن يأتي بثمار طالما ظل «القطب» الثالث في غاية الضعف.

فلا سبيل إلى الخروج من المأزق إلا من خلال تكوين هذا القطب الثالث الديموقراطي المستقل كما يعترف بذلك برهان نفسه. وقد اقترحت ربط هذا العمل على المستوى القطري بعمل على المستويات الأخرى، وحدة الوطن العربي والتوازنات العالمية. أرى أن هذا الربط ضروري نظرياً وعملياً. فمستقبلنا إذ يتوقف أولاً على عملنا في داخل مجتمعاتنا فهو أيضاً نتاج تطورات اقليمية وعالمية ينبغي أن نشارك في التأثير عليها. وبالتالي فإن هذا الموقف المبدئي ينقض تماماً ادعاء برهان بأنني اهتم بالعوامل العالمية فقط.

الطوباوية في الفكر والمجتمع

1- صنع الفيلسوف الانجليزي توماس مور كلمة «الطوباوي» ليشير إلى نموذج مجتمعي مثالي لا وجود له («لا مكان له»). وبذلك اكتسبت الكلمة منذ الأصل معنى «المستحيل انجازه» لدى العامة في استخدامهم اليومي للمصطلح وأيضاً لدى الكثير من المفكرين الاجتماعيين حينما أرادوا أن يصفوا تلك المشروعات المجتمعية التي رأوها مستحيلة التنفيذ أصلاً.

على أن تباين وجهات نظر المدارس الفكرية في مجال علم الاجتماع يجمع في طيه اختلافات ملحوظة في تحديد مضمون مفهوم الطوباوية.

فالمدارس السائدة ـ وهي تلك المدارس التي تتعاطى بمقاربة تجريبية في تناولها حقيقة الواقع الاجتماعي ـ تعطي لمفهوم الطوباوية معنى قريباً من مفاده الدارج، أي بعبارة أخرى ترى أن أي اقتراح يناقض الواقع السائد هو مستحيل من الأصل. وفي ظل هذه النظرة القاصرة في نظري يختزل «الممكن» في ما لا يتعارض مع قواعد المجتمع السائدة. فالمقاربة التجريبية تفترض استمرار سير المجتمع طبقاً للقواعد الجارية من اللحظة المدروسة. إلاّ أن التاريخ يثبت عدم

ثبات تلك القواعد التي تحكم المجتمع. فما كان يبدو «طوباويا» في عصر، متناقضاً تماماً مع قواعد سير المجتمع وبالتالي مستحيل الانجاز، يصبح ممكناً في عصر تال. على سبيل المثال: إذا كان أحد قد تقدم باقتراح العمل طبقاً لمبدأ الحرية الفردية والانتخاب من أجل اختيار أعضاء مؤسسة الحكم في القرن الثالث عشر ميلادي من أوروبا أو الشرق الإسلامي أو الصين لكان هذا الاقتراح قد رُمي بطابع طوباوي أكيد؛ غير واقعي، بل متناقضاً مع «طبيعة البشر»... الخ. بيد أن العمل حسب هذه القواعد قد أصبح الآن طبيعياً!

استنتج من هذه الملاحظة البديهية أن التجريبية الوضعية هي لغة أصحاب السلطة، لغة السياسة بالمعنى الضيق والجاري للكلمة، أي السياسة بصفتها السباق على السلطة دون التطلع إلى احتمال تغيير القواعد الأساسية التي تحكم سير المجتمع.

ولكن ثمة مدارس أخرى قامت على مفهوم أوسع «للواقع» يتيح التعاطي مع التطور التاريخي الدائم وهو تطور يمس جوهر قواعد سير المجتمع. هذه المدارس تركز أذن على الآليات التي تحول دون الثبات في التاريخ. تنتمي المادية التاريخية (الماركسية) إلى هذه المجموعة من المدارس القائمة على نقد المفاهيم غير التاريخية. وفي هذا الأطار المنهجي طرحت المادية التاريخية مشروعاً شاملاً يسعى إلى كشف التناقضات التي تعمل في داخل النظام الاجتماعي السائد في العصر الحديث ـ أي الرأسمالية ـ والتي تتطلب تجاوز منطق هذا النظام. هذا هو معنى الضرورة التاريخية الموضوعية. فليس المقصود من وراء هذا التعبير «ضرورة» بمعناها الدارج، أي حدث لا بد أن يحدث، شأنه شأن الظواهر الطبيعية. بل معناه هو فقط أن التطور يخلق الظروف الموضوعية التي تتيح الانعتاق من القواعد السارية ـ التي تصير عندئذٍ قديمة، تجاوزتها طلبات جديدة ـ واعتماد قواعد أخرى، جديدة، مختلفة من حيث الكيف. هذا هو احتمال واقعي، دون أن يتحول إلى حتمية أكيدة الحدوث. إذ أن الصراع بين القديم والجديد، بين التمسك بالقواعد القديمة وبين تبني قواعد جديدة، هو صراع اجتماعي تتصدى من خلاله تكتلات اجتماعية لها مصالحها المتناقضة التي تدافع عنها، فبعضها لها مصلحة في ديمومة النظام السائد والبعض الآخر في قلبه

واحلال نظام مختلف من حيث الكيف محله. فالمقصود من وراء هذا التحليل هو أن ثمة احتمالاً في أن الضرورة التاريخية تشق طريقاً لنفسها. فإذا فشلت، أي إذا عجزت قوى التحديث أن تفرض نفسها وأن تنهي تسلط القوى المحافظة، لأدىّ ذلك إلى اشتداد التناقضات التي لا تجد مخرجاً لها فإلى انحطاط المجتمع بشكل أو آخر وهذا أيضاً حدث في التاريخ.

ففي الفرضية المتفائلة يصير مشروع تجديد المجتمع دافعاً مادياً بعد أن كان صورة طوباوية قبل انتصار قوى التحديث.

وعلى هذه الأسس المنهجية العامة انمت المادية التاريخية مجموعة من المفاهيم النظرية والمقولات التي تخص منظومة العالم المعاصر الرأسمالي. ومنها بالأساس مفهوم نمط الانتاج الذي يصبو إلى ربط قوى الانتاج (أي القوة الانتاجية للعمل والآلات معاً وهي قوة تتجسد فيها المعرفة العلمية والتكنولوجية) وعلاقات الانتاج (أي العلاقات الاجتماعية التي تحكم تنظيم الانتاج). على أن الماركسية سعت أيضاً إلى تجاوز حدود التحليل الاقتصادي المحصور فطرحت نظرية (أو نظريات) تربط حقل الاقتصاد بالحقول الاخرى للحياة الاجتماعية، السياسية والثقافية والإيديولوجية. هكذا زعمت الماركسية أن القيم الثقافية والاخلاقية والفنية (الجمالية) ليست ظواهر مستقلة عن احتياجات أعادة انتاج النظام بشموليته.

باختصار ـ ودون الخوض في نقاش النظريات والآراء التي قُدمت في هذا العدد من أطراف ماركسية متباينة ـ أستطيع أن أقول هنا أن الماركسية قد حددت الرأسمالية على أساس جمع هذه السمات الخاصة بمختلف حقول الواقع والتي تتجسد في «حكم الاستلاب السلعي». والمقصود طبقاً بمنهج المادية التاريخية هو أن الرأسمالية تفترض سيادة علاقات سوقية في أبعادها الثلاثة أي أن المنتجات تتخذ بالأساس شكل سلع تُعرض للبيع والشراء وأن العمل عينه يتحول إلى عمل أجير وأن رأس المال المجسد في الآلات يرتدي هو الآخر هذا الشكل السلعي فتصبح حقوق الملكية بدورها قابلة للبيع والشراء.

يزعم المشروع الاشتراكي الماركسي أولاً أن منطق الرأسمالية القائم على سيادة قوانين تراكم رأس المال يؤول إلى اشتداد التناقضات الأساسية بين القدرة

الانتاجية والقدرة الاستهلاكية، بين المنتجين (البروليتاريا) وأصحاب المال (البورجوازية). . إلخ وبالتالي أن تقدم المجتمع يتطلب نقلة كيفية إلى نظام آخر يلغى هذا الاستلاب السلعي ويقيم إدارة مجتمعية واعية تحل محل قوانين السوق التي تعمل على غير هدى. ثم يزعم هذا المشروع ـ ثانياً ـ أن تطور المجتمع الرأسمالي نفسه يخلق الظروف الموضوعية التي تتيح أنجاز هذه النقلة.

وقد يبدو هذا المشروع طوباوياً. وهو كذلك فعلاً لمن ينظر إلى سمات الرأسمالية ـ أي تعميم علاقات السوق ـ على أنها ظواهر أبدية، غير تاريخية، كأنها ناتج احتياجات البشر بصفته عنصراً أنتروبولوجياً ثابتاً عبر مراحل التاريخ.

بيد أن الماركسية تزعم أيضاً أن هذا المشروع واقعي للسبب المذكور في الملاحظة الثانية، أي أن نمو الرأسمالية يخلق من نفسه شروط تجاوزه. وعلى هذا الأساس تعزو الماركسية صفة الطوباوية للإشارة إلى تلك المدارس الفكرية ـ الاشتراكية هي الأخرى ـ التي اكتفت بالمقولة الأولى ـ أي نقد الإستلاب السلعي ـ دون اعتبار الثانية. فهي مدارس تدعو إلى إلغاء الإستلاب السلعي لأنه يبدو لها تناقضاً مع قيم أخلاقية عليا. فإن العمل طبقاً لها من شأنه أن يضمن إنجاز مجتمع أفضل. فهي إذن مدارس تقاوم الرأسمالية على أرضية أيديولوجية مثالية، أي أرضية نقاش «طبيعة البشر الحقيقية»؛ هي إذن مدارس لا تعلق أهمية على المقاربة التاريخية التي تقوم الماركسية عليها.

تؤول هذه الملاحظة الأخيرة إلى موضوع آخر ألا وهو نقاش التعارض بين المدارس التجريبية الوضعية من جانب وبين المدارس التي أسميها المدارس الكنهية من الجانب الآخر. فالأولى تنحصر في تحليل الظواهر الإجتماعية المشتتة كما تتمظهر في واقع المجتمع، بينما الثانية تصبو إلى ربط هذه الظواهر بعضها ببعض من أجل التوصل إلى كشف جوهر كنه النظام المدروس. لذلك أطلق عليها إسم المدارس الكنهية.

على أن طابع الكنه هذا يختلف باختلاف المناهج المستخدمة. فهنا تميز الماركسية تمام التمييز بين الكنه الأنتروبولوجي للبشر ـ وهو كنه قد يعبر مراحل التاريخ دون تطور يذكر ـ وبين كنه النظم الإجتماعية التي تتابعت في التاريخ وهو

إذن كنه له طابع متغير واضح. هذا بينما ثمة نظريات أخرى تؤكد أولوية كنه البشر الأنتروبولوجي واسبقيته على الأشكال التاريخية المتتابعة والمتباينة التي يتجسد من خلالها ثبات الكنه الأنتروبولوجي فهذه النظريات تركز إذن على نقاش مضمون القيم المعنية وتبحث عن تلك القيم التي من شأنها أن تضمن إنجاز المجتمع «الأفضل»، وهي قيم مصدرها العقائد الدينية في أغلب الأحوال أو قيم علمانية مستقلة ظاهرياً عن المصادر الدينية في أحيان أخرى. على أن تصور المجتمع الأفضل عينه يختلف باختلاف القيم المطلوب العمل بها. على سبيل المثال: إذا اعتُبرت الحرية الفردية ذات الأسبقية المطلقة لأصبح من الطبيعي قبول غياب المساواة في المجتمع ـ أي اعتبار أن المساواة قيمة أقل أهمية. بينما إذا أعتُبرت المساواة قيمة لها شأن أساسي في حد ذاتها لاختلف تصور المجتمع الأفضل. ولعل فهم ديني معين يعطي الأولوية لكسب الآخرة ولا يهتم كثيراً بظروف الدنيا. وقطعاً سيكون تصور المجتمع الأفضل في هذه الحالة مختلفاً تماماً عما هو عليه في تصورات أخرى تهتم بالأساس بالمجتمع. ولعل فهم ديني آخر يسعى إلى الجمع بين ضمان سيادة قيم معينة على صعيد المجتمع وبين خلق الظروف الملائمة «لكسب الجنة».

خلاصة قولي في هذا الصدد هي أن المنهج الكنهي يميل إلى ربط مجموعة قيم يمكن أن نسميها مرجعية باقتراحات تخص المؤسسات والآليات المجتمعية التي تلاءمها. وقد تكون هذه القيم المرجعية مستنتجة من نظرية أنتروبولوجية أو مستدرجة من تحليل واقع منظومة تاريخية معينة (وهي فرضية الماركسية) أو ناتج تأويل معين لعقيدة دينية. وقد تكون هذه القيم أبدية الطابع في بعض النظرات أم قابلة للتطوير، أي مطلوبة في عصر ولو لم تكن مطلوبة من العصور السابقة.

يثبت التاريخ أهمية هذه القيم المرجعية التي تكرس التمييز بين المجتمع والطبيعة. فالطبيعة محكومة بقوانين تفعل دون توسط عمل البشر، بينما المجتمع ناتج ممارسات البشر. لذلك تمثل التصورات عما هو موجود وعما يجب أن يكون عوامل أساسية في سير المجتمع. لذلك لا يوجد مجتمع دون رؤية مجتمعية لمشروع خاص به. وذلك سواء أكانت هذه الرؤية ترضى بالواقع (فيزعم المشروع المجتمعي المعني أن المجتمع الموجود هو خير ما يمكن أن يكون) أم

كانت رؤية نقدية ترفض الأمر الواقع وتطرح مشروعاً بديلاً عوضاً عنه.

وإذا ألقينا الضوء على المجموعة الثانية من المفكرين لوجدنا أن المشروعات المجتمعية التي تتمظهر في طوباويات قد تكون من أنواع مختلفة هي موجودة دائماً في ساحة العمل الإجتماعي. كأن البشر في حاجة لا غنى عنها إلى الطوباوية، التي تمثل المحرك الضروري للعمل. أعتقد أن هذه الحاجة هي من أهم العناصر التي تفسّر لنا أسباب أهمية وثبات العقائد الدينية. لذلك أودّ أن أركّز في ما يلي من هذه الدراسة على نقاش مضمون الطوباويات الدينية.

2 ـ بالتأكيد لقد أدرك القارىء أنني أرفض المنهج التجريبي وآخذ بالمنهج الكنهي. وبالتالي لا أعطي مصطلح «الطوباوية» هذا المعنى المنجس الذي ناله في اللغة الدارجة، بل على العكس من ذلك أقومه تقويماً عالياً. وهذه الملاحظة العامة تنطبق في رأيي على جميع الطوباويات، اشتراكية علمانية (ومنها الماركسية) كانت أو دينية، لا اختلاف بينها من هذه الوجهة.

ملاحظة إضافية ذات أهمية في فهم المحاكمة التالية: لا أعتقد أن الدين يختزل في عقائد تخص البشر ومصيرهم في الآخرة. فالدين ظاهرة اجتماعية وبالتالي له أيضاً نصيبه من تصورات طوباوية مجتمعية. كما أن مضمون الدعوات الدينية لا ينحصر في عقائدها ـ الكوسموجونية الطابع في بعض نواحيها والميتافيزيقية المجردة في نواح أخرى ـ بل، في مجال شؤون الدنيا، لا تحصر الدعوة الدينية عملها على نشر مبادىء أخلاقية تثبت الدراسة أنها هي هي في نهاية المطاف في جميع الأديان المعروفة (المحبة، الرحمة، العدالة.. الخ) كما هي هي أيضاً في الطرح العلماني. فالأديان ـ بصفتها ظواهر اجتماعية ـ لها تاريخ، ولها إذن أطروحات في تصورها للعلاقة بين العقيدة كما هي مفهومة من المجتمع وبين احتياجات إعادة إنتاج هذا المجتمع.

أودّ أن أركّز هنا على هذا الجانب من النقاش، من خلال دراسة مقارنة بين مختلف الطوباويات ذات الأصول الدينية.

هذا النقاش يتطلب الجمع بين أوجه يندر أن تُجمع في دراسة واحدة. أقصد هنا النظر في جوهر العقائد الميتافيزيقية كما فهمها المجتمع المعني في

مختلف مراحل تطوره (وأفترض إذن أن هذا الفهم قد تطور فعلاً مع تطور الظروف؛ ولا أناقش العقائد من زاوية لاهوت يبحث عن حقيقة العقيدة)، والنظر في الظروف المجتمعية العامة التي أتاحت لدين معين أن ينتشر في مكان وعصر معينين، والنظر إلى كيفية تكيف الدين المعني مع تطور الظروف في المجتمع المدروس. فعلى هذه الاسس المركبة سنرى كيف تجلت في الماضي وتتجلى في العصر طوباويات (آخذاً هذا المصطلح بمعناه الإيجابي) ذات أصول دينية.

الطوباويات في العوالم المسيحية:

انطلق من العنصر المشترك في مختلف التأويلات لجوهر المسيحية: دعوة المسيح إلى الإيمان وتذكير الانسان بأنه قد خُلق على صورة الله، وبالتالي إنه قادر على إنجاز القيم المثالية من محبة ورحمة، وكذلك فضح العقيدة المزيفة التي يمارسها المنافقون الذين يوظفون الدين لتحقيق مصالحهم الدنيوية الأنانية، خاصة من أصحاب السلطة.

وتبدو هذه السمة الأخيرة للمسيحية مرتبطة بالظروف التي أحاطت بنشأة هذا الدين وتصديه لنظام الحكم. فالمسيحية نشأت وانتشرت كحركة شعبية يقاومها الحكم الروماني خلال ثلاثة قرون؛ حتى اتخذت هذه الحركة شكلاً نستطيع أن نصفه في لغتنا المعاصرة بأنه شكل «حزبي»، فالكنيسة هي التجلي لهذا الشكل من التنظيم الذي نما وناضل في السرية والاضطهاد من قبل الحكام. وقد أدى نجاح الحركة لدى الجماهير الواسعة في نهاية المطاف ـ بعد ثلاثة قرون ـ إلى انضمام الحكم لها. ومنذ ذلك الوقت أصبحت الكنيسة مؤسسة شريكة في السلطة بعد أن كانت حزباً معارضاً لها. ويفسّر هذا التاريخ طبيعة المعضلة الخاصة بالعلاقة التي ربطت المؤسسة المسيحية بالحكم. واليوم نستطيع أن نتصور بسهولة المشاكل المنوطة بهذه المشاركة في الحكم. إذ أن هذه العلاقة شبيهة إلى حد كبير بتلك العلاقة التي ظهرت في النظم «الإشتراكية» المعاصرة بين الحزب الشيوعي والدولة. فالحزب الشيوعي هو الآخر نشأ كحزب معارضة جذرية إلى أن تمت الثورة بقيادته فتحول إلى مؤسسة حكم أو مؤسسة «تلهم» الدولة. وكما تصدينا في المنظمة الإشتراكية إلى نزاع أيديولوجي داخل الفكر

الإشتراكي بين القوى التي تمسكت بالمبادىء الأصلية وبين القوى التي مالت إلى توظيف الحزب من أجل تحقيق مشروعها الخاص، كذلك نتصدى في تاريخ أوروبا المسيحية إلى نزاعات متواصلة حول تأويل دور العقيدة والكنيسة في المجتمع، وذلك إلى فجر العصر الحديث.

هكذا نجد ـ بالطبع ـ تفسيراً محافظاً، هو التعبير عن المصالح الإجتماعية السائدة المشاركة في الحكم تعبيراً يختزل العقيدة إلى مبادىء أخلاقية دون أن تمس نظام الحكم. وخلاصة الدعوة الموافقة مع التأويل المطلوب هنا هي أن العمل طبقاً للقيم الأخلاقية يضمن كسب الآخرة دون أن يكفل تحقيق العدالة في المجتمع الدنيوي. فالتأويل المحافظ لا يطرح برنامج انقلاب الأوضاع الدنيوية بل يقبل عيوبها وشرورها.

طبعاً لم يكن التأويل المحافظ وحيداً في الساحة. فالصراع الإجتماعي أنتج من نفسه تأويلات مضادة، منها بالتحديد طوباويات شيوعية دينية. فتجمعت وراء رايتها ثورة الفلاحين في مواجهة حكم الإقطاع الطاغي. فرفضت هذه الحركات ما رأته تجلياً لنفاق رجال الدين المرتبطين بالطبقات المستغلّة والمضطهدة وكرست ضرورة تنفيذ مبادىء الأخلاق المسيحية الصحيحة في الحياة الدنيوية ومنها أولاً العدالة التي فسرتها كدعوة لإلغاء الريع الإقطاعي وتقسيم الأرض بالتساوي. وليس هذا التأويل الثوري للمسيحية استثناءاً للقاعدة العامة في تاريخ الأديان. فنجد تناقضاً مماثلاً في المجتمعات الإسلامية حيث أخذت السلطة بتأويل محافظ بينما عبرت الحركات الشعبية عن ثورتها من خلال تفسير طوباوي شيوعي شبيه تماماً للشيوعية المسيحية ـ لا سيما في إطار حركة القرامطة.

إلى جانب تناولنا هذا المستوى من التعارض بين مختلف التأويلات الإجتماعية للمسيحية ينبغي أيضاً أن ندرس مستوى آخر للإشكالية، يمس مباشرة كنه العقيدة. فالعقيدة عينها قابلة للتطور والتكيّف حسب احتياجات إعادة إنتاج المجتمع، وخاصة مقتضيات الإيديولوجيا المطلوبة من أجل سير أمور المجتمع سيراً سلساً. وقد اعتبرتُ هذه الانقلابات في تفسير المضمون الفلسفي للعقيدة المسيحية بمثابة ثورات ثقافية تثبت مرونتها وقدرتها على تجاوز مرحلة معينة من التطور التاريخي.

أولى هذه الثورات الثقافية هي التي تجلت في حركة البروتستانتية التي رافقت انتقال مجتمعات غرب شمال أوروبا من الإقطاع إلى الرأسمالية. فهذه الثورة اعتمدت أولوية مسؤولية الفرد على غيرها من المبادىء، وهو ركن أساسي من أركان الفردانية والمفهوم البورجوازي الجديد للحرية.

ونحن نعيش الآن بشائر ثورة ثقافية ثانية محتملة تتم في أوساط ما يسمى بلاهوت التحرير. يركز هذا التيار على العدالة الإجتماعية التي تتطلب ـ في رؤية هذا التفسير للعقيدة ـ التخلص من الاستغلال الرأسمالي. ويطرح لاهوت التحرير إذن طوباوية شيوعية متجددة ليست تكراراً للطوباويات الشيوعية القديمة لعصر الإقطاع. لذلك ألفت الأنظار هنا إلى ما يبدو لي النقطة الرئيسية في قراءة قصة المسيح التي يقدمها لاهوت التحرير. وطبقاً لهذه القراءة فإن نصيحة المسيح عينها هي دعوة إلى مواصلة النضال. فالمسيح ـ بالرغم من أنه تجسيداً للإله وبالرغم من أن القدرة الإلهية لا تعرف حدوداً ـ لم يؤسس في المجتمع المحيط نظاماً ينجز العدالة في الدنيا. بل على العكس من ذلك تغلبت قوى الإضطهاد والاستبداد فهُزم المسيح وصُلب ـ ويرى لاهوت التحرير أن هذه القصة تحمل رسالة جوهرية مفادها أن الله ـ خالق البشر ـ منح الانسان المسؤولية والحرية الشاملتين في تقرير مصيره، وزرع فيه القدرة التي تتيح انتصار قيم الخير عن كل مرحلة من مراحل مسيرة التاريخ.

وهنا تمثل المسيحية ـ طبقاً لهذا التفسير ـ نقلة كيفية وقطيعة مع الأديان السابقة، تلك الأديان التي ادعت أنها أسست نظماً اجتماعية صالحة للأبد ـ فالعبرة من قصة المسيح هي عبرة تناقض تماماً الرؤية التقليدية لدور الدين وطبيعته. إذ أن الله نفسه لم يعرض مشروعاً جاهزاً لتأسيس نظام مثالي بل ترك هذه المسؤولية للبشر وإرادهم أن يفهموا تماماً مفاد هذه الرسالة.

ليس هذا التأويل لمغزى رسالة المسيح جديداً تماماً. فالمسيحية كانت قد عرفته منذ الأصل. على أن القوى المحافظة السائدة اجتماعياً كانت قد دفنت هذا النداء إلى توجيه العمل توجيهاً ينظر إلى المستقبل باسم الحرية التي يدعو إليها التأويل الثوري الذي نحن بصدده هنا.

ما ترتب على هذه الثورة في مفهوم الدين هو اعتبار النضال الإجتماعي من أجل تطوير المجتمع على أنه نضال لا نهاية له، نضال يرافق مسيرة الإنسانية اللانهائية، نضال متواصل بين مبادىء الخير والتقدم وبين مبادىء الشر والتجمد. بعبارة أخرى فإن الطوباويات التي تنتجها قوى التقدم ينبغي أن تكون موجهة نحو المستقبل وجهة مباشرة، وإن لا تكون طوباويات تدعو إلى عودة ماضوية لنمط مثالي يفترض أن إنجازه قد تم في مرحلة سابقة من التاريخ. فالمسيح نفسه لم ينجز ذلك، عمداً. ومفاد رسالته هو أن أمور الدنيا تتطلب الإبداع الخلاق المستمر من قبل الناس من أجل الإصلاح والتقدم.

على هذه الأسس يفهم أصحاب دعوة لاهوت التحرير أنه لا يوجد تناقض بين مفهوم العقيدة ـ كما يفهمونها ـ وبين مقولات غير دينية الطابع أصلاً هي مقولات تقدم تفسيراً للتاريخ، مثل منهج المادية التاريخية. فلما كان المسيح نفسه لم يزعم أنه سوف يأتي «بحلّ» في أمور تنظيم الدنيا بل أكتفى بعرض مبادىء أخلاقية عامة (مثل المحبة والرحمة والعدالة) فإن العقيدة الدينية لا تربط ـ عمداً ـ هذه المبادىء بمشروع إقامة مؤسسات معينة في مجال تنظيم الحكم وفي المجالات الأخرى للحياة الإجتماعية. لقد امتنع المسيح عن لعب دور «المشرّع» بل ترك للبشر مسؤولية وضع القوانين التي من شأنها أن تساعد على تقدم المجتمع وفوز قيم الخير فيه. وبناء على ذلك يرى لاهوت التحرير أن غياب طرح اجتماعي وضعي من قبل المسيح يتيح كل المرونة المطلوبة من أجل تطوير القوانين طبقاً لاحتياجات المجتمع وتقدمه. على أن هذا الغياب لم يمنع السلطات التي أصدرت لوائح تنظيم الحكم والمجتمع أن تزعم أن هذه القوانين الوضعية هي تجليات لمبادىء المسيحية. إلاّ أن هذا الإدعاء قابل للنقد والنقض بما أن فرضية ثبات القوانين تناقض في حد ذاتها مضمون رسالة المسيح.

لذلك أرى أن لاهوت التحرير يمثل فعلاً ثورة ثقافية في الدين المسيحي تلائم احتياجات الثورة الإشتراكية المعاصرة، إذ أن كلتا الثورتين تدعوان إلى تعزيز قيمة المساواة، فاعتبرتا أن تطور الظروف الموضوعية قد وضع هذه القيمة على رأس قائمة احتياجات المستقبل. هنا إذن تلتقي الطوباوية المسيحية المجددة مع طوباوية الإشتراكية.

مفهوم الدين والمجتمع في البوذية والهندوكية والكونفوشيوسية:

انتقل عمداً من المسيحية إلى مذاهب البوذية والهندوكية والكونفوشيوسية قبل تناولي موضوع الطوباويات في المجتمع الإسلامي. ذلك لأن الأدبيات العربية والإسلامية المعاصرة تظل تتجاهل تماماً أن أكثر من نصف الإنسانية يخرجون عن إطار الأديان «السماوية» كما يقال - أو «أهل الكتاب»؛ والمقصود هنا بالطبع الكتب المعروفة في منطقتنا في الشرق الأدنى لا غير. على خلاف التاريخ الديني لمنطقتنا الذي يعتمد على تسلسل دعوات أنبياء اليهود ثم المسيح فنبي الإسلام، لم يعتبر بوذا وكونفوشيوس نفسيهما نبيين إلهمهما إلهام إلهي، بل قدّما نفسيهما على أنهما إنسانين عاديين لهما رسالة فلسفية بحتة يودان تعميمها في الجمهور. على أن هاتين الرسالتين اختلفتا من حيث الجوهر في بعض نواحيهما الهامة.

لقد فرّق بوذا بين أمور المجتمع من جانب وطبيعة الانسان كفرد من الجانب الآخر. واعتبر أن المجتمع محكوم بعيوب الأنانية والمنافسة الشرسة بين الأفراد وأنه لا يمكن إزالة هذه العيوب فهي من تجليات كنه طبيعة المجتمع. على أن للإنسان كفرد جانب آخر في رؤية بوذا. فهو ضحية سلطان الأنانية السائدة مجتمعياً وبالتالي يميل إلى التحرر من شر أحكامه. بيد أن بوذا لم يثر تساؤلاً حول مصدر هذا الجانب للانسان، فاعتبره سمة موضوعية موجودة كأمر معطى. ونحن - في عالم المؤمنين بالله الخالق - نرى هنا - في الاعتراف بهذه السمة للانسان - دليلاً على الهام يلهمه به الخالق، وطابع يتجاوز وضع الانسان كحيوان مجتمعي. ولذلك نتصدى دائماً إلى صعوبة حقيقية عندما نقرأ مبادىء البوذية «اللادينية - لا إلهية الإلهام».

على كل حال، فإن البوذية قد دعت إلى انعتاق الإنسان من فعل سيادة أشرار الدنيا من جراء مجهود فردي وتقوقع على النفس حتى يتوصل المرء إلى مرحلة الراحة الصحيحة. وزعم بوذا أن أي إنسانٍ قادر على إنجاز مثل هذا الإنعتاق، بالإعتماد على العقل والإرادة لا غير، كما فعل هو بمجهوده الشخصي.

ألاحظ هنا إن هذه العقيدة هي في واقع أمرها عقيدة فلسفية أنتروبولوجية بحتة، يمكن أن ترافقها عقيدة دينية ـ تقوم من باب التعريف على الإيمان بالخالق، كما يمكن أن تبقى دائرة في تلك الفلسفة الإنسانية غير الدينية. أذكر هنا فقط أن بوذا قد آثر المنهج الثاني فلم يقبل فكرة الخلق فقال بأبدية الطبيعة. على أن ازدواجية المفهوم البوذي يفتح أيضاً مجالاً للتوفيق بينه وبين أي عقيدة دينية سواء أكانت هذه الأخيرة تقول بالخلق أم بأزلية الطبيعة الموازية لأزلية الروح. وقد حدث تطور مماثل لدى المفسرين المسيحيين والمسلمين (المعتزلة) الذين عادلوا بين أزلية الطبيعة وأزلية الله. لذلك انتقلت ممارسات التقوقع على النفس كوسيلة للتطهير وإنجاز الكمال من آسيا البوذية إلى الشرق الأدنى المسيحي والإسلامي دون صعوبة تذكر عند الرهبانية المسيحية ثم الصوفية في الإسلام.

كذلك فإن البوذية في موطن نشأتها وانتشارها تطورت إلى عقيدة دينية الطابع دون صعوبة. فاندمجت بالهندوكية في الهند والتاوية في الصين. على سبيل المثال أدمج الكثير من البوذيين دعوة بوذا إلى التطهير في إيمانهم السابق (الهندوكي الأصل) في التناسخ، فزعموا أن مسيرة البحث عن الراحة والانعتاق من شرور الدنيا ترادف مسيرة الروح المتنقلة من حي إلى حي آخر باحثة عن الراحة إلى أن يبلغ الفرد الكمال المطلوب، فيقف التناسخ عند هذه النقطة.

على أن مذهب البوذية في جميع تأويلاته المذكورة يتجاهل العمل الإجتماعي. فلا يدعو إلى إصلاح الأوضاع الإجتماعية بل يتركها لأمرها، أي لفعل قوى لا يهتم بها. ولكن ـ أيضاً ـ لا يلوم هذا العمل فلا يعزوه أية صفة أخلاقية عليا أو دنيئة، لا يمدح ولا يذم فيه.

يختلف مذهب كونفوشيوس من الأصل. فكونفوشيوس يبحث عن المبادىء التي من شأنها أن تضمن سلامة تنظيم المجتمع. ويرى أن وجود تناقض بين المصالح الفردية والمصلحة العامة هو دائماً دليل على غياب ممارسة المبادىء السليمة المطلوبة على صعيد المجتمع. ولن أدخل هنا في تفاصيل نقاش هذه المبادىء والقيم المطروحة من قبل كونفوشيوس، المطلوبة من أجل استقرار أمور المجتمع ومن جراء ذلك ضمان سعادة الأفراد. اكتفى بالقول أن الطبقة الحاكمة في الصين وفي البلاد التي تأثرت بالحضارة الصينية (اليابان،

كوريا، فيتنام) قد أخذت هذا المذهب كفلسفة رسمية للسلطة، كما أنها نظرت إلى الإعتقاد بعقيدة دينية معينة والتمسك بها على أنه شكل «أسفل» من الفكر الميتافيزيقي يستجيب لاحتياجات الأذهان البسيطة التي لا تستطيع أن تقبل المقولة القائلة أن معرفة القوى فوق الطبيعية هي من باب التعريف ذاته أمر مستحيل، فلا تستطيع هذه الأذهان أن تستغني عن صورة مجسدة لهذه القوى تتجلى في شكل ديني معين.

لقد سبق لي أن لفتّ النظر إلى التشابه بين مذهب كونفوشيوس ونظرته للعقائد الدينية وبين موقف الفلسفة الهيلينستية التي سبقت ظهور المسيحية فالإسلام من الشرق الأدنى.

وسيكون الحكم على مذهب الكونفوشيوسية بالتبخيس أو التثمين طبقاً للزاوية التي نقف منها للنظر إليه. فالتبخيس يركّز على كون القيم المطروحة مبادىء بسيطة ومحافظة اجتماعياً تتجسّد في الدعوة إلى الطاعة والأخلاص للعائلة والوطن والدولة لا أكثر. أما التثمين فسوف يعطي أهمية كبرى لما يقدمه هذا المذهب من مرونة إذ يترك شؤون الدنيا لأمر عمل الناس والقوى الإجتماعية دون اللجوء إلى مرجعية عقائدية مطلقة الطابع.

فهذه الفلسفة الميتافيزيقية المجردة غير المجسدة في دين معين تؤسس التسامح وتمهد الطريق لقبول التطور في مجال الفكر الإجتماعي. هكذا يشهد تاريخ الصين على أن الكونفوشيوسية لم تقم عقبة في التعايش مع التاوية التقليدية والبوذية المستوردة، كما أنها لم تقف مانعاً قوياً أمام اختراق أفكار العصر الحديث ومنها الماركسية.

أودّ أن أذكر هنا أيضاً بعض أهم سمات المذهب الهندوكي. أقول مذهب ولا أقول دين بالتحديد للتمييز بين الهندوكية وما تعوّدنا نحن في منطقتنا أن نراه المكونات «الضرورية» لمفهوم الدين. فالهندوكية تنطلق من القول أن «لا أحد يستطيع أن يزعم أنه يعلم الحقيقة»؛ فالتقرّب من الحقيقة عملية مفتوحة للإبداع والمبادرة. على عكس الأديان السماوية القائمة على التوحيد والعقيدة الثابتة في الكتب، لا ترى الهندوكية مانعاً من تعدد التصورات الإلهية. هكذا تمثل

الهندوكية في واقع الأمر تكديس روايات مختلفة أنتجتها شعوب الهند على مجرى تاريخها، فصارت «تقاليد»، بعضها عامة إلى حد ما، وبعضها خاصة بإقليم أو مجموعة معينة، بعضها شديد القدم وبعضها حديث نسبياً، دون أن يعتبر المؤمن الهندوكي أن هذا «التعدد» مصدر قلق بل على عكس ذلك يرى فيه دليلاً على خصب اختلاف الطرق الممكنة للتوصل إلى الحقيقة. وبالتالي لم تقم الهندوكية عقبة في سبيل انتشار البوذية في الهند. على أن انفتاح سلوك الهندوكية قد أدى إلى استيعاب البوذية حتى تلاشت كوجود منفصل خاص.

وبالرغم من الاختلاف الكيفي الذي حاولتُ أن أظهره فيما سبق بين المفهوم الميتافيزيقي في منطقة آسيا الهندية والصينية والذي تجلى فيما وصفته من المذاهب المعنية وبين المفهوم الميتافيزيقي السائد في منطقتنا والذي تجلى هو الآخر في المسيحية والإسلام؛ إلاّ أن جميع المجتمعات المعنية ـ في أوروبا المسيحية ودار الإسلام وآسيا ـ قد تشابهت تشابهاً ملحوظاً من حيث تطورها المادي والمجتمعي. فالمنظومة الإنتاجية، ونظم التكوين الإجتماعي ونظم السلطة تكاد تكون هي هي في جميع الأقاليم المدروسة، لدرجة أنني اقترحت إطلاق إسم مشترك عليها جميعا وهو «نمط إنتاج خراجي».

استنتج من هذه الملاحظة استنتاجاً بالغ الأهمية في رأيي، ألا وهو أن الأديان ـ رغم تباين تجلياتها ظاهرياً ـ تتعاطى مع الواقع الإجتماعي تعاطياً مرناً؛ فتتكيف للتطور، لدرجة أن ليس هناك «مسيحية» أو «إسلام» أو «بوذية» بالمفرد بل «مسيحيات» و«إسلامات». . الخ بالجمع هي تجليات اجتماعية للدين لا بد من وضعها في المكان والعصر. «فالخصوصية» التي صار الخطاب المعاصر يقدمها في معظم الأحيان على أنها ثابتة لم تكن كذلك في حقيقة التاريخ، فلم تفرض على الشعوب مسيرات متباينة خاصة بها، وذلك إلى أن ظهرت الثورة الرأسمالية في العصر الحديث ـ ففرقت فعلاً بعد ذلك بين مسيرة الغرب وبين مسيرة الشعوب المضطَهدة الأخرى.

ونظراً للتشابه العميق بين جميع المجتمعات الخراجية نشهد فيها جميعاً حركات اجتماعية وصراعات مماثلة، وبالأساس انتفاضات للطبقات الشعبية المستغلّة ضد حكم السلطة الخراجية. هكذا لم يشذ مجتمع من مجتمعات العصر

الخراجي عن القاعدة العامة. هكذا نشهد أمثلة من الطوباويات الفلاحية الشيوعية المتماثلة تماماً من حيث التطلّعات والقيم المطروحة فيها. فهي جميعاً طوباويات دعت إلى المساواة والانعتاق من الأتاوات المفروضة على الشعب. فالاختلاف بينها لم يعدو كونه اختلافاً في شكل التعبير عن هذه القيم والتطلعات، لا من حيث المضمون.

سبق أن أشرنا إلى الطوباويات التي ظهرت في أوروبا القروسطية المسيحية والتي طرحت تأويلاً للمسيحية يعتمد على المفاهيم التي تعطي شرعية للدعوة المساواتية. كذلك ظهرت في العالم الإسلامي حركات متماثلة تماماً ـ القرامطة على سبيل المثال ـ هي الأخرى أخذت بتأويل الإسلام بما يعزز طموحاتها في إنجاز التحرر من الاستغلال وتحقيق المساواة. والأمر متماثل بالنسبة إلى العالمين الهندي والصيني. ففي الأول استوحت الحركة إبداعاً خاصاً بها يتفق وانفتاح المنهج الهندوكي على مثل هذه الإبداعات. وفي الصين أخذت هذه الحركات في معظم الأحيان بتأويل للتاويه خاص بها. كما أن حركة التاي بنج في القرن التاسع عشر قد استلهمت المسيحية، أو في حقيقة الأمر مزيجاً من المسيحية والتاوية. إن هذه الظاهرة التي تبدو غريبة وعسيرة الإدراك ـ أخذا في الإعتبار أن الفلاحين الثوريين لم يعرفوا شيئاً يذكر عن المسيحية قبل تكوين حركة التاي بنج ـ إنما تقوم، في رأيي، دليلاً على انفتاح المنهج الميتافيزيقي السائد في الصين والذي سبق ان أشرنا إليه.

ملاحظة أخيرة في هذا الشأن هي أن جميع هذه الطوباويات موجهة للمستقبل، بل أقول أن مبدأ المساواة التي قامت عليه كان سابقاً لأوانه بمعنى أن تقدم قوى الإنتاج كان في هذه العصور لا يزال يتطلب الإستغلال الطبقي. كما أن التأويلات الدينية والمذهبية المطروحة من قبل هذه الحركات قد اصطدمت مع تأويلات دينية وأيديولوجيات سائدة في الطبقات الحاكمة. فالمسيحية والإسلام ـ كما فهمتهما الثورات الشعبية ـ واجهتا المسيحية والإسلام الرسميين للكنيسة والخلافة. وكذلك فإن الإنتفاضات الشعبية الصينية نقضت الكونفوشيوسية التي رأت فيها دائماً تبريراً لحكم السلطة المستغلّة.

الإسلام:

لظروف نشأة وانتشار الإسلام خصوصياتها الواضحة والمعروفة. منها أولاً أن نشأة الإسلام معروفة معرفة علمية دقيقة، ثابتة في التاريخ، على عكس هشاشة معارفنا العلمية عن قصة المسيح أو قصة بوذا. فنحن نعرف تماماً تفاصيل نزول الدعوة المسجلة في القرآن، كما نعلم تماماً أيضاً سمات النظام الإجتماعي الذي تجمع في إطاره الصحابة الذين تبنّوا العقيدة وكوّنوا مجتمع المدنية في زمان حياة النبي وتحت إشرافه. فهذه السمات الأخيرة هي التي تفسر تناول الدعوة أحكاماً تخص الدنيا إلى جانب أركان عقائدية.

هل نستطيع أن نستنتج من هذا الأمر أن مجتمع المدينة قد طرح نموذجاً للدولة الإسلامية المطلوب إقامتها؟ أم أن هذه الأحكام الخاصة بتنظيم مجموعة بشرية صغيرة ـ في حجم قرية ـ لم تعدُ أن تكون أحكاماً فرضتها احتياجات دنيوية لا أكثر، فتلاءمت مع ظروف المجتمع العربي في ذلك العصر؟ اختلفت الإجابات على هذا السؤال في صفوف المسلمين أنفسهم عبر التاريخ فالمعتزلة مثلاً مالوا إلى تأويل تاريخي دنيوي لكثير من هذه الأحكام، بما فيها المسجلة في القرآن أو في السنّة النبوية.

ثم تم فتح الجزيرة والنبي لا يزال على قيد الحياة. ولكن هل أقيمت «دولة عربية إسلامية» موحدة بالمعنى الصحيح للكلمة في تلك الأيام؟ أم لم يتجاوز الواقع المجتمعي طابع اتحاد كونفدرالي قبائلي كما عرفت أمثاله الجزيرة أكثر من مرة في تاريخها؟ لا شك أن الإسلام ـ كعقيدة دينية قوية ـ قد مثل عنصراً جديداً كان من شأنه ـ والتاريخ أثبت ذلك لاحقاً ـ أن يعطي للعرب وعياً بوحدتهم لا مثيل له فيما سبق من تاريخهم لدرجة أن فوزي منصور قد وصف ظهور الإسلام على أنه شبيه «بثورة قومية»، أنجزت تبلور هذه القومية، ولدرجة أن الكثيرين من دارسي أوضاع العالم العربي والإسلامي يطرحون مقولات تكرس العلاقة الوثيقة بين الإسلام والعروبة. أما أنا فلا أرى مانعاً على الإطلاق من تأكيد أهمية هذه الملاحظة التي تحوي على جانب هام من الحقيقة. على أن استخدام مفهوم «القومية» هنا قد يمثل ـ في بعض التأويلات للظاهرة ـ اسقاطاً تعسفياً لواقع الحاضر على ماض لم يعرفه.

ثم تم فتح بلاد خارج منطقة العرب الأصلية في زمان خلافة عمر. ما هي طبيعة المشروع الذي عمل له هذا الخليفة؟ هنا أيضاً لفت فوزي منصور الأنظار إلى أهم سمة لهذا المشروع ألا وهو السعي إلى إقامة مجتمع عربي إسلامي في الجزيرة يعيش من ثمرات ريع مستخرج من الأوطان المفتوحة دون مساس بجوهر تنظيم هذه المجتمعات اجتماعياً وإدارياً بل ودينياً. كأن المشروع قد فصل بين شؤون المجتمع العربي الإسلامي من جانب (وتنظيمه لم يتجاوز بعد سمات اتحاد قبائلي) وبين شؤون المجتمعات المفتوحة التي ظلت تحكمها نظم الدولة التي عرفتها قبل الفتح، ولو أن ـ على مستوى الطبقة ـ الدولة الحاكمة ـ حل الفاتحون المسلمون محل أباطرة بيزنطة والدولة الساسانية السابقين.

لا ترجع إذن إقامة «الدولة الإسلامية» إلى تلك المراحل الباكرة. فهذه الدولة ظهرت فيما بعد، عندما نقل بني أمية عاصمتهم إلى دمشق فرافقتهم هجرة قبائل استوطنت نهائياً في الشام ومصر والعراق وفارس، ثم فيما بعد في المغرب عند هذا الحد فقط تبلورت بالتدريج دولة جديدة ـ أقول بالتدريج لأن حركة تعريب وإسلمة شعوب الأقاليم المفتوحة قد امتدت قروناً.

قطعاً كانت الدولة الأموية ثم العباسية الأولى عربية وإسلامية بمعنى أن اللغة العربية قد صارت فيها لغة الثقافة والإدراة، لغة الاتصال بين شعوب مختلفة، كما أن الإسلام أضحى شرطاً للانتماء إلى الطبقة الحاكمة. إلاّ أن هذه الدولة لم تكن مرادفاً لأمة عربية إسلامية على نمط ما هو عليه حالياً مثلاً في مصر وسوريا والمغرب. فالمجتمع ظل متعدد الأثنيات واللغات والديانات. وكما أن هذه الدولة قد أخذت بالنظم الإدارية البيزنطية والساسانية منذ عقود نشأتها الأولى، فقد ظلت نظم التراتبية الإجتماعية على ما كانت عليه من قبل، سواء أكان من حيث تنظيم ملكية الأرض وتنظيم المهن الحرفية أو غيرها من الشؤون المتعلقة بالإنتاج وتوزيع الدخل، وظل المجتمع متعدد الأثنيات والديانات. فتوصيف هذه الدولة على أنها «عربية إسلامية» إنما ينطوي على خطر إسقاط مفاهيم حديثة على ماض مختلف تماماً. أضيف إلى ذلك أن هذا التعدد لم يكن عقبة أمام ازدهار الحضارة في المنطقة. بل على العكس من ذلك لقد صار ميزة أتاحت فرصة لتداخل الثقافات والفلسفات والأفكار والمعلومات

العلمية وبالتالي لتجاوز الآفاق المحدودة لمختلف مكونات هذه الدولة. فازدهار الحضارة في الدولة الأموية ثم العباسية الأولى قد تم في إطار هذا المجتمع المختلط.

انتشر الإسلام في هذا الجو الحضاري - فعلى خلاف المسيحية التي تكوّنت كحزب معارض للسلطة - حزب «سري» قبل أن يتولى زمام الحكم، رافق نشر الإسلام تعزيز السلطة الجديدة. فإذا أخذنا بالتمثيل السابق بين «حزب المسيحية» و«حزب الثورة الذي تحول إلى حزب/ دولة حاكمة»، لكان التمثيل الملائم هنا هو بين حزب الإسلام وبين تلك الأحزاب التي أنشأتها الحركات السياسية بعد استيلاءها على الحكم. هكذا تبلور اندماج السلطة والدين، وكذلك تأويل جديد للإسلام يجعله إيديولوجيا دنيوية إلى جانب كونه عقيدة دينية. وعلى ضوء هذا الواقع أقيمت مؤسسة دينية شبيهة إلى حد كبير بمؤسسة الكنيسة عند المسيحيين، مكوّنة من علماء وفقهاء ورجال دين بأشكالهم المختلفة. إلاّ أن هذه المؤسسة نبعت مباشرة من السلطة عينها. فيعودِ المزج بين الدين والدولة (أو الدنيا) إلى هذه العصور، لا إلى ما سبقها من تاريخ الإسلام.

قلت فيما سبق أن اختلاف ظروف نشأة وانتشار الإسلام بالمقارنة مع ظروف تاريخ المسيحية، واختلاف المضمون العقائدي لكل من المسيحية والإسلام من جانب بالمقارنة مع ديانات ومذاهب الشرق الآسيوي من الجانب الآخر لم يمنعا تشابه مسيرة التطور المجتمعي في العصور التي سبقت الرأسمالية الحديثة. فلن أعود إلى هذا الموضوع الذي تناولته في أماكن أخرى ولا إلى ما سبق من قولي حول الصراع الإجتماعي في دار الإسلام وسمات الطوباويات الشيوعية التي أنتجتها الانتفاضات الشعبية وهي طوباويات موجهة للمستقبل، رغم لبسها ثياب الخطاب الإسلامي.

وبالتالي لا بد من التمييز بين هذه الطوباويات التي ظهرت في الماضي والتي عبرت عن صراع اجتماعي بين المستغَلِّين وبين السلطة المضطَّهدة، وبين دعوات حركات معاصرة إلى إقامة «دولة إسلامية». يدعو الإسلام السياسي المعاصر إلى «العودة إلى الأصول» (ومن هنا تسميته بالإسلام الأصولي أو الأصولية). على أن التاريخ الحقيقي يثبت أن دمج الدين والسلطة لم يتحقق إلاّ

متأخراً في تطور المجتمع الإسلامي فهذه الدعوة الأصولية تتحول بالتالى إلى طوباوية من نوع آخر، طوباوية ماضوية بمعنى أنها تدعو إلى إقامة ما تتصور أنه الماضي، بينما هذا التصور في واقع الأمر خرافي.

وإذا نظرنا إلى مضمون المشروع المطروح باسم الماضي ـ بغض النظر عما إذا كان هذا الماضي المرسوم صحيحاً أم خرافياً ـ لوجدنا أنه مشروع قائم على استقالة المجتمع من مسؤوليته في تقرير المصير وتسليم هذه المسؤولية «للإله». فما معنى هذا التعبير الغريب عن «حاكمية الله إلاّ هذا؟ كيف يستطيع المجتمع أن يضمن أن «الله» سيكون هو الحاكم مباشرة؟ ألا تكمن وراء هذا الإدعاء طموحات القوى التي ستتولى الحكم الفعلي «باسم الله»؟ أليست هذه الدعوة هي تبرير الإذعان لهذه السلطة بصفتها تجلياً «لمشيئة الله»؟

وبما أن المرجعية إلى الماضي بهذا الأسلوب لا مضمون لها، فإن الماضي الخرافي يُستبدل في نهاية المطاف بالماضي الحقيقي القريب. هكذا يصير الإسلام السياسي ودعوته الأصولية المزعومة سلفية محافظة بحتة، تدعو إلى العودة للماضي الذي لا يزال له وجود في ذكريات الحاضر، أي ذلك الماضي القريب، عصر الدولة العثمانية، دون إدراك نصيب انحطاط هذه الدولة من المسؤولية في نجاح الغزو الاستعماري الذي أنهى أيامها.

نلاحظ هنا إذن الفرق الكيفي بين الطوباويات بالمعنى الصحيح وهي دائماً موجهة للمستقبل وبين تجليات الحنين إلى الماضي التي ليست لها طابع الطوباويات بالمرة. فالأولى تظهر في مراحل مدّ حركة القوى التقدمية التي تدفع المجتمع نحو الأمام، فلا تخشى الإبداع الخلاق وتطرح ما يبدو «مستحيل الإنجاز». أما الثانية فتظهر في مراحل الجزر بعد الهزيمة التاريخية، فلا تلعب دوراً في التعبئة من أجل العمل الإيجابي، بل تملأ الفراغ مؤقتاً وتعمل كالدواء المخفف للألم دون أن يلغي المرض سبب الألم. الأولى لا تخشى المبادرة وبالتالي هي ديموقراطية أصلاً بينما الثانية تدعو إلى الإذعان لحقيقة مطروحة مسبقاً لا مجال لمناقشتها؛ فهي تلغي المحرك الديمقراطي الذي يدفع إلى الإمام.

وبالعودة إلى ما سبق القول عن مرونة الأديان أكرر هنا أن هذا التكون

الفكري الذي يمثله الإسلام السياسي المعاصر لا يعني على الإطلاق أن مثل هذا التجمد هو ناتج سمة ثابتة يتسم الإسلام بها، فلا يستطيع أن يتحرر منها دون أن يفقد طابعه. قلت في مكان آخر أن هذا التجمّد في الفكر لا يعدو أن يكون انعكاساً للتجمّد على أرضية المجتمع نفسها، يرجع بدوره إلى أسباب اجتماعية بحتة. كما قلت أن هذا التجمّد الفكري القاتل لا يمكن تجاوزه إلاّ من خلال إعادة تأويل العلاقة بين العقيدة والدنيا، تأويلاً يستجيب معاً لاحتياجات الثورة البرجوازية التي مرت بها المسيحية منذ قرون ولاحتياجات الثورة الإشتراكية التي أعلن لاهوت التحرير عن إنضاجها في العالم المعاصر.

برهان غليون

(4)
تهافت نظرية جمود الاسلام

في سبيل تطوير مواقفه التي شرحها في المداخلة السابقة من الدين ودوره في النظام الاجتماعي ومن الأصولية الإسلامية أثار سمير في رده مسائل أربع رئيسية على ما أعتقد هي: المنهج الفكري، ومفهوم الدين ووظيفته الاجتماعية، ومشكلة جمود الفكر الإسلامي انطلاقاً من دراسة خصوصية التجربة الدينية والسياسية الإسلامية، وأخيراً طبيعة الحركة الإسلامية ومضمونها. وسوف أعرض لهذه المسائل الأربع على التوالي.

1 ـ في الخاص والعام

يستخدم سمير مدخل الطوباوية ليميز نفسه عن المدرسة الوضعية التي انتهت إليها بالفعل الماركسية التقليدية بالرغم من أنها كانت قد ولدت في مواجهتها. فهو يضع نفسه صراحة في معسكر تلك المدارس الفلسفية التي تنظر إلى كنه الأشياء والواقع، ولا تكتفي بمجرد وصفها الظاهري ورؤيتها من الوجهة العملية. وأستطيع أن أقول أن هناك توافقاً واضحاً بيننا في رفض النزعة التجزيئية والتجريبية والبرغماتية الضيقة، والتأكيد بالمقابل على النظرة التركيبية والشمولية، أو الكنهية كما يقول سمير. فأنا من الذين يؤمنون بأن من المستحيل النفاذ إلى الواقع من دون نظرية مركبة عنه توجه هذا النفاذ. ولكن بشرطين، أولاً إدراك أن هذه النظرية ليست إلا فرضية للبحث وإنارة أولى تسمح بتمهيد الأرض أمام النظريات العلمية التي سوف تنجم عن تحليل الواقع الفعلي، مادياً كان أم معنوياً، وليست بديلة عن الواقع نفسه أو إحاطة شاملة ومسبقة به. إن فائدتها تكمن في قدرتها على تشرب الحقائق الجديدة، أي على نقد نفسها وتجاوز

مسلماتها وعدم طموحها لبناء النظم النظرية والعقيدية الجاهزة الصنع. وهذا يعني أن لا نرمي البعد التجريبي والبراغماتي في البحر، فالتجربة هي المحك الحقيقي لكل فرضية. إن خطأ التجريبية يكمن في إبقاء تنظيرها في مستوى الجزئي وعدم الارتفاع إلى مستوى الكلي، ولا يكمن في التجريب نفسه كلحظة أساسية وضرورية لكل مسعى علمي.

وثانياً) أن لا يساء فهم العلاقة بين العام والخاص، بين المستوى التركيبي النظري، والمستوى التحليلي المشخص، حتى لا ننتقل ببساطة من عملية تغليب العام والتركيبي على الخاص والجزئي ـ وهي لحظة ضرورية في حركة المعرفة ـ إلى عملية أخرى مضمونها الحقيقي محو الخاص دائماً في العام، وإحلال المجرد، أي المفهوم، محل المشخص، أي الواقع الفعلي، وبالتالي تحويل الجهد النظري إلى تلاعب بالمفاهيم وتنظيم تعسفي لها، وبناء النظريات التأملية التي لا سند لها في واقع التجربة، ولا تقبل عرض افتراضاتها على محك الواقع. إنها نظريات عقلانية شكلية محضة، هدفها تدعيم بناء العقيدة الشاملة التي تصبح وحدها الهدف الفعلي لبناء المذهب الكلي.

وينطبق هذا على مسألة الخصوصية التي يصر سمير، مع العديد من الباحثين العرب [وهنا تظهر أهمية الاختلاف في القيم الموجهة في تحديد رؤية الباحث] على أنها مسألة مصطنعة ومرفوضة، ليس لأنه لا يعتقد بوجودها، بل لأنه يعتقد بأنها لا تخدم قضية التطور وتنحو إلى توجيه المجتمعات وجهة سلبية تعزلها عن الحقائق العالمية. وهو هنا أيضاً يقع في أحابيل هذه الصرعة التي بدأت تسود في العقدين الأخيرين بين الباحثين والمثقفين العرب، وهي الولع بالثنائيات المتناقضة، أو خلق التناقض حيث لا يوجد إلا التكامل والتواكب. فهو يفترض أن الهوية ضد العالمية والكونية، وإن الخصوصية ضد العمومية. وهو أيضاً موقف يهدد العلم برمته. إن البحث عن طريقة ترد التنوع والاختلاف دائماً إلى وحدة واحدة، إلى مادة أولى، من مبادىء الفلسفات والديانات البدائية. وبالعكس إن التطور قائم على تزايد التنوع والتعدد والتمايز بين الناس والمجتمعات. ولا يمنع وجود الأصناف الحيوانية المتميزة أن جميع الحيوانات تنتمي إلى نوع واحد، وأنها تأكل وتنام وتعيش وتمارس وظائف واحدة. وكنت

قد عبرت عن ذلك بمثال هو الجوق الموسيقي. إن جميع الموسيقيين لا يعزفون على نفس الآلة، ولا يعزفون بالضرورة «القسمة» نفسها. ولكن تنوع آلاتهم وتعدد أنغامهم هي التي تكون هذه الوحدة الجديدة التي تتجاوز كل واحد منهم، والتي نسميها الاوركسترا، ومن ورائها اللحن الشامل الذي هو السمفونية أو المقطوعة الموسيقية. والمجتمع والتاريخ ينبغي أن ينظر إليهما من هذا المنظور أيضاً. إن وجود ثقافات متعددة لا يمنع من وجود قيم إنسانية واحدة، وبالعكس، إن موت الخصوصيات الثقافية يلغي هذه القيم والثقافة عامة. إن العام لا يوجد من دون الخاص.

وفي الثقافة ليس المهم تأكيد وجود وظائف عامة، فليس هناك نقاش في أن المجتمعات مكونة جميعاً من بشر لديهم نفس الحاجات والمطالب الكبرى والتحديات. إن دراسة الثقافة لا قيمة لها إلا بقدر ما تبرز تنوع السبل التي تقوم فيها المجتمعات، حسب شروطها الخاصة، في الرد على هذه الحاجات والتحديات والمطالب. وليس من الممكن الوصول إلى نظرية عامة في الثقافة من دون رؤية هذه السبل الخاصة والمتعددة للوصول إلى تحقيق الغايات الواحدة. وما يقال عن الثقافة يقال عن الدين. إن الفرق بين البوذية والمسيحية ليس أن الأولى أفضل من الثانية أو العكس. فهذا كلام عقائدي لا قيمة له من المنظور العلمي. إن الفرق يمكن أن يكون في وجود سبل أنجع أو أقل نجاعة لحل هذه المشكلة أو تلك.

وليس هناك ثقافة أفضل من ثقافة من الوجهة الأخلاقية. لكن في الثقافة كما في الدين كما في المجتمعات هناك اختلاف في وسائل وسبل مواجهة الحاجات الإنسانية العامة، وبالتالي اختلاف في نجاعة هذه السبل وفاعليتها. ولكن هذا لا يعني أن هذه الثقافة متفوقة أبدياً على تلك. فيمكن أن تكون متفوقة في ناحية ومقصرة في ناحية أخرى، كما يمكن أن تتقدم في حقبة ثم تتراجع في حقبة أخرى. هناك ثقافات أكثر أو أقل تركيباً وتعقيداً بسبب انخراطها في سيرورات تقانية أو عالمية أوسع. ولكن جميع الثقافات تستطيع أن تتطور بشكل تركيبي أيضاً إذا حظيت بالظروف نفسها. ليس هناك مناقشة في أن الثقافة الغربية متفوقة على الثقافة العربية اليوم في ميادين عديدة ولنكتفي بذكر الميدان

العلمي. لكن هذا لا يجعل منها أفضل من الثقافة الأفريقية أو العربية، ولكنه يشير إلى نقص ينبغي تعويضه.

ولا تغير القطيعة التاريخية الرأسمالية حقيقة الخصوصية. لقد تعرضت جميع الثقافات بالفعل لهزة أرضية بسبب نشوء الرأسمالية. لكنها لم تعش مع ذلك هذه القطيعة بالدرجة نفسها ولا ردت عليها بالوسائل ذاتها. وفي جميع الأحوال لم تعن هذه القطيعة محو التربة التاريخية من الأساس وخلق كل شيء من العدم. إن الحداثة هي تحديث لما كان من قبل، والرأسمالية لا تعني إلغاء اللغة والأدب والتقاليد وإن فرضت تعديلاً في البنيات الثقافية. ولعل المقصود بالثقافة عند سمير هو القيم الرأسمالية. لكن الثقافة منظومة تاريخية تتجاوز القيم الخاصة بحقبة أو بنمط إنتاج معين. إن الثقافة غير القيم أو التوجهات النابعة من شروط اقتصادية معينة، لأنها كما ذكرنا ذات تاريخ يتجاوز تاريخ العلاقات الانتاجية لنمط محدد، وهي عامل من عوامل نشوء هذا النمط أيضاً.

باختصار ليس هناك عالمية مجردة سديمية لا تنوع فيها. إن العالمية لا تكون، أي لا تعيش من دون خصوصيات وتعددية. ولا وحدة بشرية من دون كيانات خاصة جماعية. وحتى داخل الأسرة نفسها، لا يمنع تمتع كل فرد فيها بشخصيته المستقلة، أي بطريقة خاصة في رؤية الأمور وإدارتها وبمطامح وكفاءات وتطلعات خاصة، أي بذات مفكرة وحرة وإرادة فردية، من وجود أسرة واحدة. وبالعكس، إن محو الشخصية، الذي كان مثال التربية في الأسرة العربية التقليدية للعصور الانحطاطية، قد أضعف وحدة الأسرة نفسها، وحدّ من وجودها لصالح التماهي الآلي والجماعي في العائلة أو العشيرة. إن قوة أي وحدة نابعة من قوة التعددية التي تنجح في حملها وتحقيقها من دون أن تنكسر. وفي أعتقادي أن محو الخصوصيات وإنكارها هو عنصر أساسي في استراتيجية السيطرة العالمية وتحليل وتفكيك المجتمعات التابعة وإلحاقها كمواد أولية وعناصر انتاج ثانوية بالسوق الرأسمالية.

2 ـ مفهوم الدين

بالرغم من الأختلاف الذي لا يزال كبيراً بيننا في النظر إلى هذا الموضوع إلا أنني أعتقد أن سمير قد انتقل في هذا الرد خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق

الالتقاء، وذلك لسببين. الأول لأنه قبل لأول مرة بجعل الدين جزءاً من الحقيقة الاجتماعية الأصيلة ولو أنه خفض هذا الدين إلى مستوى الطوبى. لكن هذا لا ينفي أنه أعتبر هذه الطوبى مكوناً طبيعياً وضرورياً في حياة المجتمعات. والسبب الثاني أنه قبل أيضاً أن يعتبر الماركسية نفسها نوعاً من الطوبى الحديثة، طوبى عصر الرأسمالية والنزوع الإنساني نحو الاشتراكية، بالرغم مما يعنيه ذلك من انتقاص من حق المادية التاريخية كمنهج في البحث التاريخي والعلمي. وهكذا أصبحت الضرورة لا تعني الحتمية التاريخية المطلقة ولكن خلق الظروف الموضوعية التي تتيح التقدم، من دون أن تجعله حتمياً. وهذا يعني أن الماركسية لا تكشف عن قوانين تاريخية أو اجتماعية حتمية ولكنها تعبيء الناس حول قيم إنسانية، وتستخدم البحث العلمي كمجاز لتعميق هذه التعبئة. ولذلك فقد عاملها سمير في هذا الرد معاملة الأديان الأخرى ووضعها موضعها.

ويتعارض هذا الموقف بوضوح مع الموقف الماركسي التقليدي الشائع، ولا أتحدث عن موقف ماركس نفسه، في فهم طبيعة الحياة الروحية والثقافية والنظر إليها باستمرار من منظور الحياة المادية والانتاجية وقياسها عليها، ورفض الاعتراف بأصالة موضوعها والحاجة الخاصة التي تَرُدُّ عليها. ولم يؤد أعتبار هذه الماركسية للدين بمثابة تجسيد للأستلاب إلى إنكار أصالة إشكالية الهوية الحضارية والاشكالية القانونية والأخلاقية ولكنه منع الفكر الماركسي أيضاً لفترة طويلة من التمييز بين المطالب الروحية والميتولوجية والاعتراف بمشروعيتها، وبين المطالب العلمية وتحديد أهدافها وميدان عملها. وقد أدى الخلط بينهما إلى تحويل المقاربة العلمية والمنهجية الماركسية إلى مذهب عقائدي وإيماني منافس ومناويء للمذهب الديني. وفي النهاية تحولت الماركسية على يد المتأخرين إلى رؤية دينية معاكسة، أساسها الارجاع إلى أول مادي بدل الأول الروحي. وهذه هي حقيقة الماركسية المذهبية التي قال ماركس عندما سئل عنها أنه ليس ماركسياً. وهو الخطأ الذي يهم بارتكابه بعض الإسلاميين الذين يخلطون أيضاً بين مطالب الإيمان ومطالب العلم، ويرون الإيمان من منطق العلم والعلم من منطق الإيمان. ويدفعهم هذا إلى الاعتقاد الخطير بأن العلم الوضعي والمادي هو مجرد استلاب غربي، وأن من الممكن بل من الواجب إعادة بناء العلم من منطق الأيمان.

والسؤال الذي يطرحه موقف سمير عندما يريد أن يجعل من الماركسية طوبى العصر الراهن، عصر الأنتقال إلى الأشتراكية كما يقول، هو هل يمكن أن تتحول الماركسية بالفعل إلى طوبى، وهل من الممكن لهذا الاقتراح أن يفيد أو ينتشل الماركسية ويخرجها من المأزق الذي وضعها فيه انهيار التجربة السوفييتية؟

في اعتقادي أن السبب الرئيسي في فساد الفكر الماركسي لهذا القرن هو نزوعه نحو تكوين مذهبية صالحة لفهم كل ما يجري في الكون دفعة واحدة، وإنطلاقاً من مبدإ واحد ونظام فكري وعقائدي شامل، أي بمعنى آخر إرادة تحويلها في الوقت نفسه إلى طوبى دينية وعلم تاريخي اجتماعي معاً وفي آن. فلم تتحول إلى طوبى إنسانية حقيقية، ولكنها خسرت طابعها العلمي وقدرتها على نقد ذاتها وتصحيح فرضياتها بقدر ما أصبحت، بسبب التوظيف السياسي والاجتماعي، عقيدة تعبوية، وارتبط مصيرها بمنطق الصراع على السلطة الذي فرض عليها الثبات وتحويل مسلماتها وفرضياتها إلى حقائق ثابتة ونهائية. وأنا أعتقد، بالعكس من سمير، أن من المستحيل أن تتحول الماركسية إلى طوبى كما هو الحال بالنسبة للأديان أو تكون مصدر طوبى معبئة ومحركة على مدى طويل. ذلك أن النظام الذي تشكل مظهراً من مظاهره، أعني نظام المجتمع الرأسمالي، له طوباه الرئيسية الكبرى التي هي الحرية بكل ما ينطوي عليه مفهومها من أبعاد وغموض أيضاً. ولا تستطيع أن تنافسه إلا إذا صارت نسخة ثانوية منه. ثم إن البنية الفعلية والأساسية للماركسية ليست بنية أخلاقية بسيطة صالحة لأن تكون عقيدة شعبية، ولكنها بنية نظرية علمية، ولا بد لهذه البنية من أن تضغط بقوة على كل من يؤمن بالماركسية. وهذا هو الذي يفسر لماذا تحولت الطوبى الشيوعية إلى طوبى سلبية قائمة على الإيمان بحتميات تاريخية ومادية مدمرة للإرادة والحرية والأمل معاً. إن مستقبل الماركسية مرتبط في نظري، بعكس ما يقترحه سمير تماماً، بقدرة أنصارها على انتزاعها من مواقع التوظيف الطوباوي والديني، وتكريسها كنظرية وفرضيات علمية قابلة للتحقق والنقد. وهذا يعني فصلها عن الصراع على السلطة، وتحريرها من حملها العقائدي، أي علمنتها بالمعنى العميق للكلمة، وإزالة القدسية عن فرضياتها والنظر إليها كفرضيات علمية قابلة للتعديل والتغيير.

فللدين بنيته الخاصة وللمطلب الديني أيضاً موضوعه الخاص والأصيل الذي لا يختلط بغيره، والذي يشكل جذراً عميقاً وأساسياً في نشوء أي مدنية وحضارة. ووجوده ليس ثمرة استلاب إقتصادي أو روحي، من دون أن يعني ذلك أن الأديان غير معرضة للانحطاط والفساد والتشويه. وليس هناك طوباوية تنشأ على أسس علمية أو مادية، فهي بالتعريف مثالية، لأن وظيفتها بث المعنى والتحفيز والتهذيب. وبالمثل نحن نعتقد أيضاً أن للعلم موضوعه ومنطقه وأصالته الخاصة، ولا يمكن أن يختلط بالدين أو يكون مظهراً من مظاهره، وهو ليس ثمرة استلاب في الروح أو الدين. وهو لا يمكن أن يقوم إلا على أسس مادية عقلية. ولكن هذا يستدعي التمييز بين مستويات الحقيقة التاريخية الاجتماعية المتباينة والمختلفة من جهة، وبين أشكال التدخل الفكري المناسبة لها وللنفاذ إليها من جهة أخرى. فلا نفاذ إلى الحياة الروحية بأدوات علمية مادية، ولا نفاذ إلى الحياة المادية العلمية (فهم قوانين الكون) بأدوات الألهام والتربية الدينية والصوفية.

3 ـ تجمد الفكر الإسلامي أو
خصوصية التجربة الدينية في الإسلام

لم يكن الكلام في الطوبى عند سمير إلا المدخل إلى الموضوع الرئيسي الذي لا يزال محور النقاش منذ الرد الأول، وهو إظهار حقيقة الإسلام والحركات الإسلامية. ويشكل هذا الرد تطويراً لموقف سمير السابق الذي حاول أن يظهر، بعكس ما جاء في كتاب «نقد السياسة»، أن الديانة التوحيدية عامة، لا تعبر عن أي طفرة أو تقدم متميز في الوعي الإنساني والاجتماعي، وأن الإسلام هو أقل هذه الأديان تقدماً وتطوراً، ليس بسبب بنيته من حيث هو دين ولكن بسبب الظروف الاجتماعية والتاريخية التي ميزت نشأته وتطوره. فبينما نجحت بقية الأديان، والآسيوية منها بشكل خاص، في إبداع طوبى تقدمية تعبر عن المستقبل لم ينتج الإسلام إلا طوبى ماضوية. وهذه الطوبى التي تقوم على فكرة العودة إلى الأصول والتي لا يمكن أن تدفع إلى أي عمل إيجابي هي التي تفسر نشوء الحركات الإسلامية الراهنة ومواقفها الرجعية والمحافظة والعدوانية. وسبب

هذه الماضوية استمرار الدمج في الإسلام بين الدين والدنيا، أو بين الدين والدولة. ويستنتج من ذلك أن التجمد الفكري القاتل في الإسلام لا يمكن تجاوزه إلا من خلال إعادة تأويل العلاقة بين العقيدة والدنيا بما يستجيب لاحتياجات الثورتين البرجوازية والاشتراكية كما فعلت الأديان الأخرى. ويشكل هذا الطرح في الواقع إعادة صياغة لاشكالية العلمانية، وهو عودة للنقد الأيديولويجي للدين.

وكي يدعم فرضياته الرئيسية هذه ينخرط سمير في تحليل مطول لتطور البوذية والكونفوشية والمسيحية. ويكتشف في جميع هذه الأديان وجود استعدادات بنيوية لتقبل الجديد. ففي الأديان الآسيوية يلاحظ سمير أن العقيدة تقوم على التربية الذاتية واهتمام الفرد بمصيره ولا تتدخل في الشؤون الاجتماعية ولا تقدم أي مشروع لبناء المجتمع أو تنظيم مؤسساته. فهي تترك مصير هذه المؤسسات للزمن والتطور التاريخي. أما نموذج هذا الانفتاح والقدرة على التكيف في الأديان الآسيوية فيراه سمير في حركة «التاي بنج» الصينية التي أخذت عن المسيحية وزاوجت بين معتقداتها ومبادئها الأصلية.

أما في المسيحية فهو يشير إلى أنها أفرزت، منذ البدء، بقدر ما ولدت في معارضة مع السلطة، تفسيرين متناقضين، تفسير شعبي تحرري لفداء المسيح هو ما سوف تأخذ به في العصر الحديث حركة لاهوت التحرير، وتفسير رجعي محافظ تمسكت به القوى المسيطرة والكنيسة. ويقول التفسير الأول أن موت المسيح هو دليل على أن المعركة من أجل العدل والتقدم مستمرة ولم تنته. وأن المسيح لم يدع إلى إقامة أي مؤسسة مدنية. وبالعكس إن الإسلام بقي، بالرغم من ظهور القرمطية الاشتراكية في القرون الوسطى، خاضعاً للتفسير المحافظ والسلطوي الذي يخلط بين الدين والدنيا ولا يقبل بالانفتاح على معطيات الحداثة.

وإذا كان من الصعب الدخول هنا في نقاش مطول حول مصير الأديان الأخرى البوذية أو الكونفوشية أو المسيحية ومناقشة صحة تحاليل سمير في هذا الشأن، فإن السؤال الكبير الذي يبقى مطروحاً على سمير هو التالي: لماذا نجحت جميع هذه الأديان في أن تتطور وتتكيف وتستجيب لاحتياجات الثورة

البرجوازية والاشتراكية، وأخفق الإسلام في ذلك؟ أي لماذا كانت جميع هذه الأديان تاريخية، وخاضعة لقوانين التحول التاريخي وبقي الإسلام عصيا على التاريخ وغير خاضع لتأثيراته؟

على هذا السؤال يقدم سمير، ثلاث حجج عقلية. **الأولى**: أن الإسلام كان ديناً قومياً، أو ارتبط بقوة بالتقاليد والقيم القومية العربية، أو كان وسيلة لتوحيد العرب أو إعطائهم وعياً بوحدتهم، «لدرجة أن فوزي منصور وصف ظهور الإسلام على أنه شبيه بثورة قومية أنجزت تبلور هذه القومية».

أما الحجة **الثانية** فهي أن الإسلام كان «مشروع إقامة مجتمع يعيش من ثمرات ريع مستخرج من البلاد المفتوحة من دون مساس بجوهر تنظيم هذه المجتمعات اجتماعياً وإدارياً بل ودينياً». وبالتالي ليس لديه تصور خاص للدولة.

والحجة **الثالثة** أنه، بعكس المسيحية، رافق نشر الإسلام تعزيز السلطة السياسية، فتبلور اندماج السلطة والدين وكذلك تأويل جديد للإسلام يجعله أيديولوجيا دنيوية إلى جانب كونه عقيدة دينية.

والنتيجة التي يريد أن يصل إليها سمير هي أن الإسلام التاريخي لم يستطع أن يتجدد وينفتح، وأن المشروع الإسلامي الراهن يعكس هذا الجمود في الإسلام.

وقبل أن أتعرض لمضمون التجربة الإسلامية ومشكلة العلاقة بين الدولة والدين فيها، أود أن أبدي ملاحظة إضافية حول ما تمثله التوحيدية من خصوصية بالمقارنة مع الديانات الوثنية، وهو ما أشرت إليه في كتابي تحت اسم الثورة الدينية. فقد قلت أن هذه الأسرة الدينية التوحيدية تمثل طفرة عندما انتقلت بالفكر الديني من إطار الكونائية والبحث عن الانسجام مع الكون والطبيعة، إلى إطار العقيدة الاجتماعية والأخلاقية والقانونية. وهذه النقلة من نظام رمزي ميتولوجي إلى نظام أخلاقي هي الأرضية التي سوف تقوم عليها محاولات القوى الاجتماعية المختلفة، في أوربة المسيحية وفي الصين الكونفوشيوسية والهند البوذية، لتوسيع وظائف الدين حتى تشمل المؤسسات والشؤون السياسية.

ولا أعتقد أن سمير على حق عندما يرى في هذه الأديان تعبيراً عن «نشوء إيديولوجية متمشية مع نمط الانتاج الخراجي». فليست هذه الأديان إيديولوجيات بالمعنى الماركسي الضيق للكملة. فلتطور البنية العقيدية والميتولوجية في نظري زمانية مستقلة نسبياً تجعل من الممكن وجود حياة فكرية حية وقادرة على التأثير على مجرى حياة البشر المادية. ولم يكن من الممكن لهذا النمط أن يتعايش معها ويستخدم هذه الأديان في إطار تأسيس مشروعية سياسية، تاريخية جديدة إلا بعد تحويرين أساسيين: أولاً، تحويلها من رؤية شاملة وملهمة (روحية) إلى عقيدة أو إيديولوجية؛ وثانياً إخماد جذوتها الثورية وتحويلها من عقيدة «معارضة شعبية» كما يقول سمير، إلى شريعة دولة سياسية.

إن التجديد الكبير الذي أدخلته الأديان التوحيدية بالمقارنة مع الديانات الكونوية التي يشكل فيها الملك، الأله مركز الكون ومصدر استقراره وتوازنه، هو بالضبط ما يذكره عندما يتحدث عن الماركسية ونقد الوضعية، أي الطوباوية، أو مجموعة القيم والرؤى والطموحات التي تجعل الإنسان يرفض شرطه الواقعي ويسعى إلى تجاوزه، عن طريق العمل والتنظيم والتفكير والأدارة أو عن طريق إضافة عالم روحي جديد، يعوض في الخيال عما يفتقر إليه الواقع من قيم الحرية والاستقلال والأزدهار والراحة والسعادة واللذة، ويدفع بالرجاء والطاعة والايمان الآثار العميقة والمؤلمة لعالم الشقاء والاكراه والبلوى. فالطوبي هي أيضاً ملجأ القيم الإنسانية ومأواها ومستودعها.

ومن المستحيل فهم تطور الحياة الروحية للإنسان والمجتمعات، وهي نشاط خاص قائم بذاته، وغير مستمد من حاجات إعادة إنتاج علاقات الانتاج ونمط الانتاج، من دون الاعتراف بأن هناك تطوراً مستمراً في التجربة الدينية، وعملية تبدل تاريخي دائم، كما أن هناك أنماطاً ونماذج ومنطلقات ومصادر مختلفة للدين. وتختلف الأديان في بنيتها ومطالبها وما تدعو إليه باختلاف الزمان والمكان. ولو استمرت الأديان تعني الشيء نفسه بالنسبة للأفراد والمجتمعات لما كانت هناك مشاكل ولا صراعات ولا نزاعات دينية، بل لما كان هناك في التاريخ تبدل في الأديان وموت بعضها وولادة أديان جديدة. فهذا هو الذي يسمح لنا بالحديث عن الثورة الدينية.

أما فيما يتعلق بالإسلام، فلا أعتقد أن الحجج التي يقدمها سمير يمكن أن تصمد أمام أي نقد موضوعي. فلا أرى كيف يمكن لفكرة قومية الإسلام أن تفسر جمود الإسلام. وإلحاق الدين بمفهوم القومية ليس هو نفسه إلا أثراً من آثار تطور الوعي القومي الحديث بموازاة نشوء الجماعات الوطنية. وكلمة عرب نفسها لم تكن تعني ما تعنيه اليوم. بل إن الإسلام لم يمنع العرب من الانقسام والخصام الديني والسياسي. ولم يكن الإسلام ثورة في السياسة ولا في التنظيم ولكنه كان ثورة في الفكر. ولا يختلف الإسلام عن أي دين أخر في حمله للتقاليد والخصائص المحلية، وفي مقدمتها اللغة، من دون أن يؤثر ذلك بالضرورة على نزوعاته العالمية.

إن الذي سمح للإسلام أن ينتشر ويتحول إلى وعاء لثقافة وحضارة جديدة هو بالضبط غياب النظرة القومية، وهو ما سمح له بتجديد الشروط الجيوسياسية لإعادة بناء الدورة الحضارية الاقتصادية والثقافية، فيما وراء حدود السلطات والدول السياسية. إنه كامن في فتح القارات على بعضها وخلق دورات اقتصادية وثقافية وتكنولوجية جديدة وواسعة شكلت أرضية أو تربة لنمو مدنية جديدة. فقد كان المهم خلق كيان التبادل لا تبادل أو تبديل الكيان. والإسلام موحِّد بالعقيدة والشريعة لا بالسلطة. لقد طمح إلى أن يكون هو نفسه «دولة»، أي أرضية للتفاعل والتضامن والتعامل، وليس إلى أن يصبح دين دولة. لكن هذا لا يعني أيضاً أن خلق فضاء التداول القاري لم ينعكس عبر تجديدات إدارية واجتماعية واقتصادية ودينية.

وليس نصيب الحجة الثانية التي يحاول سمير أن يفسر بها جمود الإسلام أو عدم انفتاحه أكثر تماسكاً من الأولى. فموقف سمير من الدولة الإسلامية، وهو موقف فوزي منصور الذي جعل من المشروع الإسلامي مشروع غزو وتجميع للريع، وبالتالي فَصل بين شؤون المجتمع العربي الإسلامي من جانب (وتنظيمه لم يتجاوز بعد سمات اتحاد قبائلي) وبين شؤون المجتمعات المفتوحة التي ظلت تحكمها نظم الدولة التي عرفتها قبل الفتح، لا يدرك شيئاً من عناصر الجدة التاريخية في نموذج هذه الدولة. فمما لا شك فيه أن الريع الناجم عن الفتح كان يشكل الجزء الأكبر من ثروة الجزيرة العربية في العصر الأول، لكن

الدولة سوف تتجاوز الجزيرة والسكان العرب القليلي العدد بالمقارنة مع السكانية الإسلامية الجديدة. وسوف يتضاءل نصيب هذا الريع بالنسبة لسكان الجزيرة وموارد الدولة معاً. ولن تبقى له قيمة بالنسبة للمجتمع الإسلامي الواسع منذ انتهاء فترة الفتوح الكبرى وانصهار العرب الفاتحين في الشعوب الأخرى.

وعلى جميع الأحوال لم يمنع هذا من أن ينفتح الإسلام في الماضي على الثقافات والأديان الأخرى، حتى تلك التي رفضها أو كان يرفضها من حيث المبدأ، ومن تلك الثقافات المسيحية واليونانية، وأيضاً الهندية والفارسية، لا من حيث هو فكر واجتهاد فحسب، وإنما حتى في ميدان الممارسة الدينية والشعائرية كما تدل على ذلك الصوفية ذاتها. وإذا كان لم ينفتح على المسيحية في العصر الراهن كما حصل بالنسبة لحركة التاي بنج فقد انفتح من دون حدود على التيارات الفكرية الحديثة، وأكبر مثال على هذا الانفتاح مذهب الاصلاحية الإسلامية الحديث الذي انتشر منذ نهاية القرن التاسع عشر والذي جعل الفكر الإسلامي يأخذ بغالبيته بمبدأ العقلانية والسببية والتأويلات العصرية، بما فيها تلك التي تبدو مخالفة لبعض المبادىء الإسلامية الشائعة.

وفي الماضي، لم تكن الحركات الثورية العديدة بما فيها الحركة القرمطية، تختلف كثيراً عن الحركات التي شهدتها المسيحية الوسيطة التي يذكرها سمير. فقد كانت هي أيضاً رد فعل قوي على سلطة ظالمة وجائرة مركزية. لكن جميع هذه الحركات بقيت محكومة بقيم القرون الوسطى، وليس لها أي علاقة بما سوف تسفر عنه الثورة السياسة الحديثة من مطالب وقيم جديدة محورها الحرية. بل لقد كانت تشكل إعادة انتاج، في صورة أكثر جموداً وتعصباً وانغلاقاً، للعقيدة السائدة في السلطة. وهذا هو الذي يفسر إخفاقها وعدم قدرتها على الاستمرار في العالم الإسلامي والمسيحي معاً. وهي شبيهة إلى حد كبير بالحركة الشيوعية الحديثة في ردها على النظام الرأسمالي الطاغي، ومصيرهما كان متقارباً أيضاً. إنها تعبير عن أزمة النظام الاجتماعي السياسي والعقيدي السائد. لكنها ليست نظاماً بديلاً قابلاً للحياة. إن جوهرها أو محركها الحقيقي والقوي هو طاقتها على النفي والمعارضة والمقاومة وليس قدرتها على التنظيم والأدارة والتنسيق، مما يقتضي فكراً منفتحاً، تعددياً، نسبياً.

فالتكيف قانون موضوعي ينطبق على العقائد والأديان جميعاً. فلا يختلف هذا التكيف من حيث المبدأ في الإسلام عن تكيف الأديان الأخرى. لكنه يعبر في خصوصيته عن خصوصية الظروف والشروط التي يتم فيها اندراج المجتمعات العربية والإسلامية في الحضارة وفي الدورة العالمية. وكما كانت الحركة الإصلاحية السلفية الحديثة تكيفاً مع العصر الرأسمالي والليبرالي الحديث، تجسد الأصولية الراهنة تكيفاً مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي نتجت عن الحداثة الرثة في العالم العربي، والتي لم تكن لا رأسمالية ليبرالية ولا اشتراكية عدالية. وما كان من الممكن أن يتخذ التكيف في الإسلام المضامين نفسها ولا من الضروري أن يتقمص شكل الثورة البروتستنتية أو لاهوت التحرير. بل من الخطأ انتظار ذلك منه مع معرفة خصوصية التجربة العقيدية والتاريخية للمجتمعات الإسلامية بالمقارنة مع تجربة المجتمعات المسيحية القديمة والحديثة. فمن سمات التاريخ الأساسية أنه لا يكرر نفسه، وما حصل منذ أربع قرون لا يمكن أن يحصل بعدها. بل إن المشكلة الحقيقية للإسلام السياسي هي أنه يتكيف مع الأوضاع، أي يغير نفسه وحقيقته حتى يكون على شاكلتها، وشاكلة السلطة والدولة المتحللة الراهنة، بدل أن يكون مصدر قيم ونشاطات وابداعات تتجاوزها وتعمل على تكييفها.

أما فيما يتعلق بالحجة الثالثة فإن نظرتي لخصوصية العلاقة بين الدين والدولة في التجربة الإسلامية التاريخية تختلف من النقيض إلى النقيض عن نظرة سمير في هذا الموضوع، وهي النظرة الشائعة في الأدبيات الحديثة الصادرة في الغرب والشرق عن الإسلام والتي تشير باستمرار إلى أسطورة الدمج بين الدولة والدين وبالتالي إلى غياب الموقف «العلماني». إن الحدث المؤسس لهذه العلاقة، في التاريخ الإسلامي، بصرف النظر عما يمكن استخراجه من النصوص المقدسة، هو، في نظري، الفتنة الكبرى التي انتهت بانتصار السلطة الزمنية المجسدة في سيف معاوية، على السلطة الروحية التي كان يجسدها من دون شك علي بن أبي طالب. وكان من نتيجة هذا الانتصار القضاء بشكل كامل على جيل الصحابة الأول الذي كان يمثل مستودع الرسالة بعد وفاة الرسول، وإعادة تأسيس الدولة بالمعنى الأمبرطوري القديم مكان الخلافة التي تشير إلى مهام الهداية

والتبشير الديني. وهذا هو الذي دفع المسلمين إلى إطلاق اسم الملك العضوض على كل أشكال السلطة التي قامت بعد زوال الخلافة الراشدة.

وقد عين هذا الانتصار الحدود البنيوية للتجربة الإسلامية الدينية والدنيوية. وأول هذه الحدود غياب الكنيسة المستقلة، أي السلطة الروحية الواحدة والمنظمة المحتكرة للتعامل بالدين. وكان من نتيجة ذلك تحرر الفكر الديني من سيطرة سلطة دينية قاسرة، وظهور إمكانية تأسيس تعددية مذهبية وطرقية وفقهية معاً، وتأكيد حرية الاجتهاد الفردي وحرية التأويل الديني، كل ذلك في إطار الشرعية الدينية. ولا يلغي ذلك وجود هيئة العلماء. فالعلماء أصحاب اختصاص لا أصحاب سلطة دينية، وليس من حقهم فرض أي تأويل رسمي للدين. فهم مربون ومرشدون لا أوصياء رسميين على الدين وعلى التفسير الصحيح للدين. وهم فيما بينهم مختلفين لا يجمع بينهم أي تنظيم عالمي.

أما الحد الثاني فهو سيطرة الدولة على الدين. وهو أمر مختلف عن اختلاط السلطة الدينية بالسلطة الزمنية وإندماجهما. فلم يكن هناك، باستثناء بعض المحاولات العباسية التي ماتت في المهد، أي طموح لبناء سلطة هي في الوقت نفسه دينية وزمنية. ذلك أن النمط السائد كان منذ معاوية حتى نهاية الخلافة العثمانية نمط الدولة السلطانية التي تميز بدقة بين مهام السلطة الزمنية ومهام السلطة الدينية الموكلة للعلماء ثم لدار الافتاء ولشيخ الإسلام فيما بعد. ولا ينجم عن أن السلطان هو الذي يعيّن شيخ الإسلام الدمج بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، بل بالعكس تماماً إنه يعني أن السلطة الزمنية هي السلطة الوحيدة ذات السيادة والشوكة، وأنها هي التي تتحكم بالسلطة الدينية وتستخدمها لتحقيق مآربها. وهذا هو منطلق الثورة السياسية الحديثة التي بدأها الفيلسوف ميكيافيلي في إيطاليا النازعة إلى الخروج من القرون الوسطى ومن سيطرة الكنيسة الشاملة على الحياة الدينية والدنيوية.

وكما كان لغياب الكنيسة نتائجه الإيجابية في تحرير الفكر الديني من الرقابة والاشراف البابوي، كان لسيطرة الدولة على الدين نتائجها السلبية والأيجابية معاً. فمن نتائجها الايجابية تدعيم فرص بناء سلطة سياسية مركزية ثابتة ومستقرة، في الوقت الذي كان يشكل فيه التنافس على السيادة، في أوربة،

بين السلطة الزمنية والكنيسة مصدراً دائماً للنزاع وعدم الاستقرار والحروب الداخلية والاقليمية. وهذا الاستقرار السياسي النسبي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية الوسيطة هو الذي حفظ للعالم الإسلامي تفوقه الاستراتيجي، وذلك حتى نشوء الدولة القومية المركزية في أوروبة وما أدى إليه هذا النشوء من قدرة على حسم أزدواجية السلطة لصالح الدولة وفرض الخضوع النهائي على الكنيسة وعلى البابوات والتسليم لها بالسيادة الفعلية، لكن من دون أن يفرض على الكنيسة، كما كان الأمر في الشرق الإسلامي، الدخول في خدمتها الأجبارية.

أما النتيجة الرئيسية والحاسمة للتجربة الإسلامية التاريخية فقد كانت في نظري توليد نموذج السلطة الأتوقراطية، أي سلطة الفرد المطلق الصلاحية، الذي يجسد مصطلح السلطان مفهومه أحسن تجسيد، بقدر ما يدمج هذا المصطلح بين السلطان كفرد والسلطان كسلطة. ومنه نشتق مصطلح السلطنة، التي تكون فيها الدولة مجسدة كلياً، بكل وظائفها في السلطان. وكل من يمارس السلطة تحت سلطته، يمارسها في الواقع بتفويض منه، حتى صار التفويض جزءاً رئيسياً من نظرية السياسة في الأدبيات الإسلامية التقليدية. فلم تكن مشكلة المجتمعات الإسلامية متمحورة حول تسلط الكنيسة ومن ورائها سيطرة الدولة أو السلطة التيوقراطية كما كان عليه الحال في المسيحية الغربية، والذي يفسر وحده اتجاهات التطور الفكري والسياسي، أي الثورة البروتستنتية ضد الكنيسة لتحرير الضمير الفردي من المراقبة الكهنوتية، والعلمانية كنظرية لفصل الكنيسة عن الدولة. لقد كانت مشكلتها التاريخية، والتي لا تزال تعاني منها وتحتاج إلى معالجة خاصة بها، هي وجود السلطة التسلطية المطلقة الفردية. ونموذج هذه السلطة قائم في مستوى الدولة والأسرة والمؤسسة معاً. ومن النافل القول أننا لن نستطيع أن نشفي المرض إذا كان تشخيصنا له معاكساً تماماً لما هو عليه.

فاستبداد الدين أو السلطة الكنسية بالدولة ينتج الحظر على الاعتقاد والرقابة على الضمير، الأمر الذي يقود في حالات الانحطاط والأزمة وبشكل متكرر إلى التعصب والاضطهاد الديني والمذابح، وذلك سواء أكان الدين الذي يسيطر على الدولة غيبياً (البابوية) أو عقلياً حديثاً (الشيوعية). وفي المقابل، تعطي سيطرة الدولة على الدين أساساً قوياً لنشوء سلطة سياسية سيادية قاهرة لا

توسط فيها، ولا شيء يمكن أن يمنعها من استخدام الدين لتحقيق مآربها الدنيوية. لا بل إن إطلاقية السلطة وفرديتها تتحول هنا إلى شرط لتحقيق التوازن والعدالة في المجتمع نفسه بقدر ما يفتقر المجتمع في ظلها إلى أي مؤسسة خاصة قادرة على تنظيم شؤونه بمعزل عن الإرادة السلطانية. وتزداد فرص العدل بقدر ازدياد قدرة الدولة على وضع السلطان في مرتبة تتجاوز كلياً مرتبة الإنسان وترفعه إلى مكانة فوق الأرض وكل أرض.

ومن المخلفات الكبرى للأتوقراطية ما وجدنا عليه مجتمعاتنا من تفسير أحادي الجانب للدين نابع من ترجمته وتحويره بما يستجيب لحاجات تسيير الدولة وتشريع السياسة. وهذا يعني في الواقع دفع الدين إلى تطوير المؤسسات التي تخدم عمل هذه الدولة وتدعيمها على حساب دين التجربة الشخصية والإيمان الداخلي. ولم تقبل الدولة لأتوقراطية المصالحة مع التصوف إلا بعد أن أصبح وسيلة فلكلورية تستخدمها لتعزيز موقفها تجاه أشكال المعارضة الدينية الأخرى. وكان تحويل الفقه إلى مرتكز الدين الأول يعني التضييق على الإيمان وإضعاف أي علاقة بين البشر يمكن أن تنشأ خارج دائرة السياسة والدولة. وقد قاد التدهور التدريجي للأخلاق الدينية إلى عودة السيطرة لأخلاق العصبية القبلية والأقوامية التي بقيت السلطة الفردية المطلقة تغذيها من ضمن استراتيجية الحفاظ على الانقسام والتفكك داخل الجماعة ومنع نشوء إرادة جماعية أو مجتمعية مستقلة عن الدولة ومستندة على قيم التضامن والأخوة الدينية. ففي كل حكم فردي أوتوقراطي، إسلامياً كان أم مسيحياً، علمانياً أم دينياً، ليس هناك استراتيجية أخرى للحكم إلا هذا التقسيم الدائم للمجتمع والرأي العام بين عصبيات متنافسة ومختصمة فيما بينها. ذلك أن هذا التقسيم هو شرط استمرار هذه السلطة التعسفية المتسامية والمتعالية.

ويمكن القول إنه إذا كان الخطر الأول في الدولة التيوقراطية، أي في نموذج سيطرة الدين على الدولة، واستهلاكه للسياسة، أي إلغائها كنشاط اجتماعي متميز، هو فساد الدين نفسه، وتشويهه، وبالمناسبة فساد الهيئة الدينية ذاتها، كما يعبر التاريخ الوسيط للكنيسة الأوربية عن ذلك، فإن الخطر الرئيسي للدولة الأتوقراطية، أو لنموذج سيطرة الدولة على الدين وإلغاء الاستقلال النسبي

للسلطة والفكرة الدينية، يكمن أساساً في فساد السياسة. والتاريخ العربي الإسلامي الاجتماعي يدور كله حول الصراع من أجل فتح حيز للسياسة عن طريق فرض التزام الدولة بالدين، أي بمبدأ ومثال وقيم أولى، تمنع تحولها إلى أداة قهر واغتصاب. وبينما كانت مشكلة الشعوب الغربية هي توليد الدولة من الكنيسة وانتزاع شرعية وجودها المستقل منها، وبالتالي تحويلها إلى مصدر للحرية والعقلانية، كانت مشكلة الشعوب العربية والإسلامية هي تأهيل الدولة، وفرض التراجع عليها لخلق حيز من الكرامة الذاتية يكون للمجتمع فيه بفضل الدين والتجربة الروحية والصوفية مكانته المستقلة وحقيقته الإنسانية.

باختصار، إن المشكلة الرئيسية في المجتمعات العربية الإسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة التيوقراطية، كتعبير عن النزوع الدائم لتأليه السياسة أو إضفاء الطابع المقدس عليها، بالرغم من وجود هذه النزعة كنزعة ثانوية، ولكن من الميل الأكبر والسائد عملياً إلى الأوتوقراطية. وبينما تقود التيوقراطية، أو استخدام الدين للدولة، وتحويلها إلى أداة في يده، وهو ما تحلله وتسعى إلى مواجهته إشكالية العلمانية، إلى تقزيم السلطة السياسية، وحرمانها من منطقها الخاص، منطق السياسة والتسوية والمساواة القانونية بين المواطنين، من دون البحث عن درجة الأيمان والمساءلة عن النيات، تقود الأوتوقراطية إلى حرمان المجتمع من حقيقته الإنسانية، وقدرته على التسامي فوق واقعه المادي المباشر والمبعثر، أي تقود إلى التسوية الكاملة بين جميع الأفراد في العبودية أمام السلطان الأوحد، وتخلق الدولة الاستبدادية التي ليس لها دين وقانون وشريعة سوى إرادة الحاكم الفرد ومزاجه.

4 ـ جوهر الحركة الإسلامية

وفي النتيجة، لا يمنع عدم حصول الثورة البروتستنتية وتأسيس لاهوت التحرير في التاريخ الإسلامي الحديث الإسلام من أن يظل منهلاً للقيم الإنسانية في الأخوة والعدالة والمساواة والكرامة والحرية، مثله مثل الأديان الكبرى الحية جميعاً. ولا يعني غياب مثل هذه الثورات أن الفكر الإسلامي قد بقي كما هو لم يتغير ولم يتجدد أو لم يستوعب قيم الحداثة والمعاصرة. فمن دون أن تحدث

فيه الثورة البروتستنتية أو غيرها تعرض الفكر الإسلامي، بالضرورة، لأنه فكر تاريخي وبشري حي، وليس مفهوماً مجرداً أو نصاً مودوعاً في متحف، لانقلاب كامل في كل مفاهيمه وقيمه وتوجهاته. وهذا هو الذي يفسر بقاءه وحيويته. ولضرب المثل نقول، لم يمنع عدم تفجر ثورة برجوازية كبرى كما حصل في فرنسا أو أمريكا بقية بلدان العالم من الدخول السلمي في الحقبة الصناعية والجمهورية، بما في ذلك البلدان التي احتفظت بالملكية القديمة كواجهة رسمية. وليس الفكر الإسلامي هو المسؤول عن إخفاق الباحثين، بسبب تصوراتهم الجاهزة، في إدراك آليات هذا التجدد وأشكاله. ولا يمكن لأحد أن يشك في أن الإسلام السياسي المعاصر، بالرغم من خطابه الذاتي، يستمد قوته من مغازلته لقيم العدالة والمساواة والحرية الجمهورية والوطنية، ويمارس سطوته من خلال تبنيه لشكل التنظيم الحزبي الجماهيري الحديث، ويستفيد في مناورته الاستراتيجية من معطيات النظرية السياسية والجيوسياسية والاقتصادية الحديثة. إن صفة إسلامية في عبارة البنوك الإسلامية لا ينبغي أن تمنعنا من رؤية البنوك نفسها، التي هي جوهر الجدة في الموضوع، مهما تعرضت للمعالجة الأيديولوجية.

والإسلام كالمسيحية والبوذية والكونفوشية وأي دين آخر تراث حي قابل لأن يفسر من قبل القوى الاجتماعية والسياسية حسب أوضاعها وتطلعاتها. وكما أنه من الممكن للسلطة القائمة أن تصوغ تأويلاً محافظاً للإسلام أو للمسيحية اليوم، يمكن للقوى الاجتماعية المعارضة والناقمة أن تصوغ تأويلاً احتجاجياً ونقدياً أيضاً. وفي الحالتين لا يتغذي هذا التأويل بتراث الماضي ولكن يستخدم تراث الماضي ليؤكد قيم الحاضر. فالصراع الراهن بين الحركات الإسلامية الاحتجاجية والسلطات الحكومية الرسمية لا يدور حول مشكلة خلق القرآن ولا حول أي مفهوم ديني آخر، ولكن حول أهداف هي في صلب الصراع الاجتماعي في المجتمعات الحديثة بأكملها، أعني: التحكم في سلطة الدولة أو تقاسم هذه السلطة، توزيع الثروة، السياسات الثقافية المتعلقة بتحديد الهوية ومن ورائها بالخيارات الاستراتيجية ونمط القيم السائدة، السياسات الوطنية، الحريات العامة، إلخ. فهي حركات معارضة بالمعنى الحديث للكلمة وإن غطت نفسها

برداء الإسلامية والدين لتزيد من مشروعية معركتها السياسية والاجتماعية. وقد نختلف ونحن نختلف مع هذه الحركة في تحليلاتها لأسباب الأزمة ولطبيعة الحلول والسياسات التي ينبغي تطويرها لمعالجتها، وفي وسائل هذه المعالجة، ولكننا لا نستطيع أن ننفي أن هناك مشكلة في ممارسة السلطة وفي السياسات الاجتماعية الراهنة وأن هناك كذلك ضرورة لاصلاحها.

ومهما كان الأمر، لا يمكن تفسير نشوء هذه الحركات الاحتجاجية بأسطورة جمود الإسلام أو الفكر الإسلامي وعدم تعرضه كبقية الأديان للثورة العلمانية. بل إنني أستغرب فعلاً أن ينحو سمير هذا المنحى الشديد الشيوع في الأدبيات الاستشراقية الضعيفة، في تفسير تطور الحركات الإسلامية. وكان من الأسهل والأقرب للعقل، خاصة بالنسبة لفكر مادي واجتماعي، النظر إليها من منظور تحليل الظروف الاجتماعية والسياسية. ولكن سمير أصر منذ البداية ولا يزال على عدم النظر إلى هذه الحركات إلا من منظور العقيدة وبنية الطوبى.

ولست مهتماً فعلاً بتحليل مضمون الطوبى الإسلامية التي يصفها سمير بأنها سلبية وماضوية ومحافظة. ففي اعتقادي أن من خصائص هذه الحركة أنها لا تعيش على الطوبى، ولم تعد الطوبى قادرة على تجميدها، ولكنها تصدر بالعكس عن انهيار الطوبى التي كانت تتغذى منها الجماهير التي تلتحق بها، وهي ليست طوبى الإسلام الدينية والأخروية بأي شكل ولكن طوبى الحرية والعدالة والمساواة والاشتراكية والمواطنية والحداثة التي وعدت بها. فهي حركة وحركات واقعية مئة بالمئة، تريد مقاسمة النخب الحاكمة ومحاسبتها الآن وفي عين المكان، وتعلن في سبيل ذلك عن برنامج سياسي وعن أهداف عملية وواضحة في مقدمها استلام السلطة.

يمكن لسمير أن يصف مشروعها السياسي الاجتماعي بالمشروع المحافظ، وهو كذلك في أحد وجوهه. ولكنه لا يستطيع أن يلحقها بأي طوبى، إسلامية كانت أو غير إسلامية. والواقع أن هذه الحركة حالة معقدة جداً وزاخرة بالتوتر الداخلي والتناقض. فهي محافظة عقائدياً على مستوى العلاقات الاجتماعية الشخصية، لكنها ليست كذلك على مستوى الممارسة العلمية التي تضعها في صف القوى النازعة إلى تغيير الأوضاع القائمة. وهي أميل اليوم إلى النظرة

الليبرالية في مفهومها الاقتصادي، لكنها تحمل أيضاً في ثناياها الكثير من آمال الطبقات الشعبية وتطلعاتها نحو قسط أكبر من العدالة والمساواة والكرامة.

لكن على جميع الأحوال ليس من الممكن معالجة الاشكاليات التي تثيرها عن طريق نفي طابعها السياسي الاجتماعي ورفض النظر إليها إلا من الزاوية الميتولوجية واعتبارها تعبيراً عن ضياع الجمهور الإسلامي، بسبب جمود الفكر الإسلامي، في طوبى محافظة، حتى لو كانت تحمل بالفعل أيديولوجية أو برنامجاً محافظاً. ولن يستطيع سمير أن يحل مشكلة الإسلامية عن طريق الدعوة إلى علمنة الإسلام وفصل العقيدة الدينية عن الممارسة الدنيوية. فبالإضافة إلى أن هذه العلمنة قد حصلت في حدود ما يمكن للظروف التاريخية للمجتمعات الإسلامية التابعة أن تسمح به، ولن يكون من الممكن تجاوز سقف هذه العلمنة من دون تغيير هذه الظروف، فإن علمانية المجتمع، مهما كانت عميقة، لا تمنع من وجود التناقضات الاجتماعية، ولا من تفجر الثورات السياسية. فأصل المعارضة والثورة ليس الطوبى ولكن الظروف المادية التي يعيشها جمهور الناس، ولا يغير في ذلك كثيراً كون هذا الجمهور مؤمناً أو أقل إيماناً. فكأن سمير يعتقد أن من الممكن مواجهة أزمة المجتمع العربي العميقة الراهنة عن طريق استبدال طوبى إيجابية بطوبى سلبية.

إن من غير الممكن فهم حقيقة هذه الحركة والوصول إلى موقف سليم في التعامل معها طالما لم ينجح الباحث في فهم طبيعة الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية أو طالما دفعته اختياراته العقيدية إلى التغطية على هذه الأزمة والقفز عليها. وطرح موضوع الحركات الإسلامية على مستوى نظرية الدين أو نظرية الطوبى والمقارنة بين الأديان والطوباوات الدافعة للعمل الإيجابي والمحافظة، هو من قبيل هذا القفز. فلا تدرس الحركة السياسية والاجتماعية في مستوى الخطاب، ولا يفهم مضمون الحركة من العقيدة، ولكن من خلال تحليل برنامجها ومطالبها وأهدافها والقوى التي تقف وراءها والسياق الاجتماعي والسياسي الذي تعمل ضمنه. وفي هذه الحالة يمكن ببساطة رفض الحركة بسبب هذا البرنامج من دون الحاجة إلى صياغة نظرية كاملة في الطوبى والجمود الديني.

ليس موضوع الخلاف إذن تقييم أهداف هذه الحركة وبرنامجها السياسي، ولكن تحديد طبيعتها وتشخيص حقيقتها وجوهرها حتى يمكن تحديد الأسلوب الأنجع للتعامل معها وحتى لا يكون هذا التعامل من نوع التدمير الذاتي والانتحار الجماعي. والحال أن سمير لا يفعل في رفضه الاعتراف بها كحركة سياسية اجتماعية، والأصرار على النظر إليها من منظار الدين، وكحركة دينية رجعية ومحافظة، أو غير أمينة للدين الإسلامي الصحيح، إلا ما تفعله السلطات القائمة التي تصر هي أيضاً على معاملتها كحركة دينية. ولا يعني هذا الموقف إلغائها كحركة سياسية وإنكار شرعية المطالب الاجتماعية التي تقف وراءها فحسب، ولكنه يبرر في نظر السلطات القضاء المادي عليها، بوصفها حركات هرطوقية تسيء تفسير الدين. وهكذا تصبح مرفوضة كحركات سياسية ومرفوضة كحركات دينية. ونحن نعرف الآن إلى أي مأزق يمكن لمثل هذه السياسة أن تدفع بالدولة والمجتمع معاً.

إن هذه الحركات ليست في نظري ضحية لأي طوبى سلبية سواء أكانت إسلامية قديمة أو عربية حديثة ناجمة عن الهزيمة. ولكنها ثمرة التضحية بمصير ملايين الناس ومستقبلهم. فهي حركات تمرد وانتفاض، على درجة أو أخرى من النضج السياسي والفكري، ضد أنظمة فقدت قدرتها على الاقناع.

وفكر هذه الحركات ليس ثمرة الدين بأي حال، وليس تعبيراً عن العودة إلى الأصول والحنين إلى الماضي حتى لو وجد هذا الحنين. إنه تعبير عقيدي عن وضعية اجتماعية. وهو يشكل إيديولوجية قائمة بذاتها تستفيد من الفكر الديني وتستمد منه مثل ما تستفيد من الفكر الحديث، بما في ذلك الفكر الماركسي، وتبني عليه الكثير من رؤاها وتحليلاتها. إنها ليست تعبيراً عن جمود الفكر الإسلامي ولكن بالعكس عن التفجر الداخلي للفكر الإسلامي وانعدام السلطة المعنوية الثابة والمقررة فيه. وهي تختلف في كل شيء عن توجهات إسلام الفقهاء التقليدي المعادي للسياسة والحركة معاً.

إن مشروع هذه الحركات ومطالبها لا تختلف عن تلك التي كانت تقف وراء كل الهبات والانتفاضات الشعبية التي عرفتها جميع المجتمعات الإنسانية منذ القديم. فالشعور بالغبن والظلم هو الذي يحركها أكثر من بناء الدولة

الإسلامية. بل إن بناء الدولة الإسلامية لا يعني لدى الأغلبية المتمردة منها إلا الإشارة إلى فقدان العدالة والشرعية والمكانة الذاتية. ولا يهم هذه الأغلبية أن تكون الدولة الإسلامية قد وجدت أو لم توجد. فمشكلتها الحقيقية، بالرغم من الشعارات، ليست في الدين ولكن في الدنيا. وهي حركة دنيوية بالمعنى الحرفي للكلمة، ولذلك قلت إنها سياسية وينبغي معاملتها كحركة سياسية. وليس لمطالبتها بالأمتناع عن العمل بالسياسة وحصر نشاطها في الدين أي معنى. وهو يعبر عن جهل حقيقي بالمشكلة الاجتماعية والسياسية التي تطرحها، أو بالأحرى عن رغبة في تجاهل هذه المشكلة بالذات.

وعلى أي حال، لا يمكن تجاوز هذه الحركات، ومعالجة التجمد الفكري الذي تمثله في نظر سمير، من خلال التأويل العقيدي الجديد للعلاقة بين الدين والدنيا أو الإسلام والرأسمالية والاشتراكية. والدليل أن هذه التأويلات ليست معدومة في الساحة الفكرية العربية والإسلامية. وهناك من حاول أن ينقل مفهوم لاهوت التحرير نفسه إلى الفكر الإسلامي، ويعتبر اليوم من أئمته (حسن حنفي). بيد أن هذا لم يغير من الأمر شيئاً. بل إن السؤال الذي يستحق الطرح هو: لماذا لم ينجح هذا اللاهوت الجديد في التحول إلى فكرة حية وفاعلة في الساحة الفكرية والسياسية كما حصل من قبل مثلاً بالنسبة للأصلاح الديني؟ ولا يمكن القبول بالجواب المتوقع الذي يرجع ذلك إلى جهل الجماهير أو سيطرة الفكر الديني التقليدي عليها. فهذا الكلام أيضاً لا معنى له، إذ لم يمنع وجود الدين من أن يتحول التيار القومي الذي لا يستمد مبادؤه وشعاراته وقيمه من الدين، إلى تيار قوي وغالب في الخميسنات والستينات من هذا القرن.

لا يستدعي الاعتراف بالحركة الإسلامية كحركة سياسية الإيمان بفكرها أو الاعتراف باتساق وانسجام شعاراتها ومبادئها ومطالبها، ولكنه يعني الكف عن سياسة النعامة والقبول بالتعامل مع الواقع السياسي كما هو، والسعي إلى فهمه موضوعياً حتى يمكن حل المشكلات والتناقضات الحقيقية التي تعمل على تفجيره. فلم يضر الحركة الإسلامية ولن يضيرها التشدد الأعمى ضدها، ولكنه يعرقل تطور الفكرة الديمقراطية والسياسية، ويدفع المسؤولين السياسيين كما حصل ويحصل بالفعل، إلى اختيار الحلول السهلة، أي القمع، في الوقت الذي

يهدد فيه هذا القمع الأعمى الممارس على جمهور محبط ومحروم بانفجار المجتمع واستسلامه للعنف. ولم يعمل إنكار حقيقة الحركة الإسلامية على تحسين فرص معالجة الأزمة السياسية، ولكن بالعكس تماماً. إن المطالبة بطريقة مختلفة وديمقراطية في التعامل مع الحركات الإسلامية، لا تكون قائمة على منطق السجال والقذف، لا يقصد إلى خدمة الحركات الإسلامية ولكنه يحاول أن يعمق الفكرة الديمقراطية والوطنية، التي لا يمكن أن تنمو وتترسخ إلا عندما يتم الاعتراف بشرعية الآخر. ولا يعني الآخر هنا التباين في وجهات النظر ضمن العقيدة الواحدة ولكن الاختلاف بين العقائد السياسية معاً، الرجعية والتقدمية، المحافظة والثورية. فهذا هو الطريق الوحيد لإعادة بناء السياسة وعدم البقاء في سجن منطق الديكتاتورية والمواجهة العقائدية والعسكرية التي تقود حتماً في ظروفنا الراهنة إلى الحرب الأهلية. إن أحد المصادر الرئيسية لنزوع الحركات السياسية إلى العنف نابع من إنكار وجودها وعدم الاعتراف بها واعتبارها خارج دائرة السياسة أو الدولة أو الجماعة الوطنية.

وليس الحوار الذي ندعو له إلا أحد الوسائل التي بقيت لنا للخروج من المأزق الذي أدخلتنا فيه مثل هذه السياسة غير المسؤولة. ولا يعني الحوار بالضرورة حوار القوى الإسلامية مع الدولة كما اعتقد سمير، وليس هذا هو نوع الحوار الذي نطلبه ونراهن عليه لأخراج المجتمع من الورطة التي يعيشها اليوم. بل إن طبقة الدولة أو القسم الأكبر من القوى التي تسيطر عليها وتتعيش منها معادية بطبيعة مصالحها لمثل هذا الحوار. وهي لا تزال ترفض أي حوار جدي مع الأطراف الاجتماعية، إسلامية كانت أم غير إسلامية، نقابية أو ثقافية، باستثناء تلك الأطراف الأجنبية أو المرتبطة بالقوى الأجنبية.

إن المقصود والمطلوب هو الحوار بين القوى الاجتماعية والأهلية. إن تحييد السلطة الراهنة وفتح باب التغيير الذي هو شرط لتجاوز الأزمة في أبعادها العقيدية والسياسية والاقتصادية معاً، لا يمكن أن يحصلا إلا إذا استعاد المجتمع بكل قواه المبادرة، وكف كل طرف فيه عن البحث عن تحقيق مصالحه الخاصة أو امتيازاته بالتحالف مع القوى المسيطرة على الدولة وتقاسم المصالح معها. إن هدف الحوار وقيمته هو أن يعيد بناء الاجماع الوطني أو على الأقل أن يخلق

الحد الأدنى من التفاهم الاجتماعي الذي لا يمكن للسلطات الراهنة اللاشعبية والفاقدة للشعبية أن تستمر إلا إذا نجحت في تدميره ومنعه من الحصول. وإذا كان هذا الحوار لم ينجح حتى الآن فليس ذلك بسبب ضعف إرادة الأطراف المختلفة في الوصول إلى تفاهم أصبح شرطاً للبقاء، ولكن لأن جميع الأطراف تعلق أملها في بدء الحوار على مبادرة الدولة وتنتظر من السلطة القائمة أن تبادر إلى نسف القاعدة التي تقوم عليها، أعني انقسام الرأي العام وتشتته.

إن الحوار ليس كلاماً فارغاً ولكنه استراتيجية وطنية هدفها إعادة بناء التفاهم الوطني كشرط لإعادة بناء الوحدة الوطنية. وهو الطريق الوحيدة لخلق مناخ جديد ينزع فتيل الحرب ويضع حداً لحالة القطيعة والغربة وضعف الاتصال والتواصل العقلاني بين القوي المتنازعة. والذين يقفون ضد الحوار اليوم في الأقطار العربية هم الذين اختاروا طريق استخدام العنف والقوة، وطالبوا بوقف العملية الديمقراطية وتغيير الثقافة الوطنية، ولم يترددوا في وصف الجمهور الشعبي بالرعاع الذين لا يمكن أن يرقوا إلى مستوى المواطنية. ولا يمكن لسمير أن يدعي اختيار الديمقراطية والسكوت على سحق القوى الأخرى لمخالفتها أياه الرأي، ولا مطابقة تيار فكري وسياسي كامل مع الأعمال الأرهابية.

إن هدف الحوار هو التفاهم بين جميع القوى السياسية والاجتماعية على قواعد ومعايير معروفة ومفهومة ومقبولة للعمل الجماعي والتنافس على السلطة. وهو التعويض الفعلي عن انعدام الحريات الفكرية والسياسية الذي نعيشه منذ عقود، وأفضل وسيلة كي تميز القوى السياسية نفسها ومصالحها، وتحدد مواقفها وتبلور برامجها، وتفهم بعضها بعضاً حتى تتصارع عن وعي وإدراك لطبيعة الرهانات المتنازع عليها، وكيما ينمو لديها وعي مشترك بماهية الرهانات الوطنية العليا التي ينبغي التوقف عندها والحفاظ عليها. فبعد عقود من الحظر على التفكير والتعبير والتواصل والتعامل الصحي والعلني بين القوى السياسية، وعقود من العمل السري المحظور، الذي جعلها تجهل بعضها البعض وتشكك ببعضها وتستسلم لمنطق الاتهام والتآمر والخيانة والمناورة، أصبح الحوار حاجة ملحة بالنسبة إلى جميع المجتمعات العربية بدون استثناء.

ولا بأس في أن يقبل سمير بمشروع الدعوة لخط ديمقراطي. لكن بناء

محور العمل الديمقراطي، وهو أصل الاختلاف في مواقف المثقفين من هذا الموضوع، لا يمكن أن يتحقق ويكتسب أي درجة من الصدقية إذا لم يرتبط بموقف ديمقراطي عملي، أي إذا لم يقرر منذ البداية الحقوق السياسية للخصم الإيديولوجي، ويقبل بالدفاع عن حقوق هذا الخصم عندما تنتهك من غير حق، ولمجرد رغبة السلطات المفلسة القائمة في البقاء في السلطة والتغطية على إخفاقها ونهبها الدائم. وإذا لم ينشأ موقف ديمقراطي حقيقي في العالم العربي فليس ذلك لأن الشعوب العربية، بما في ذلك الجماهير المهمشة، معادية لفكرته وغريبة عنه، ولكن لأن النخبة الاجتماعية، من مثقفين وسياسيين واقتصاديين، من أصحاب السلطة المعنوية والاقتصادية والقيادات المهنية وغيرها، خافت من الديمقراطية نفسها، وقررت الالتصاق، في المعركة الراهنة، بالسلطة القائمة، لا حباً فيها ولكن خوفاً من خصمها. وقد قاد هذا وسوف يقود أكثر فأكثر إلى إجهاض أي قوة أو مسعى ديمقراطي، ويدفع الساحة السياسية العربية إلى أن تكون حكراً كاملاً للقوتين المتنازعتين الحاليتين: الطبقات الملتفة حول الدولة والمنتفعة بها وبأجهزتها، والأحزاب الإسلامية التي تضم تحت جناحيها تآلفاً هشاً وواسعاً لكل الفئات والجماعات والقوى الشعبية وغير الشعبية الناقمة على الأوضاع والمستعدة للانتقام منها. وكلاهما بعيد في عقيدته وتصوراته ومطالبه وبنياته عن الأخذ الفعلي بالسياسة الديمقراطية.

لا أجد إذن أي أهمية للحديث عن عقيدة الإسلاميين ولا عن الخلافات فيما بين معتدلين ومتشددين. إن القضية لا تتعلق بالإسلاميين ولكن بالديمقراطيين واستراتيجية بناء القوة الديمقراطية. وسوف تظهر الوقائع أن من خسر في المواجهة السابقة، رغم المظاهر السطحية السريعة، وبسبب الخوف المفرط أو التخويف الذي مورس على الطبقة والنخبة السياسية وفجرها، لم تكن الحركة الإسلامية ولا القوى الحاكمة ولا القوى الأجنبية، ولكن بالدرجة الأولى القوى الوسيطة ذات المصلحة بالديمقراطية والتعددية. وهي التي سوف تدفع الثمن سواء إذا نجح الإسلاميون في انتزاع السلطة بالقوة بعد انهيار أجهزة القمع المجرد والأعمى، أو إذا تفاهموا مع القوى المافيوزية المتحكمة بالدولة أو إذا حظوا، وليس هذا من المستحيلات، بتأييد الدولة الأجنبية التي لن تتردد في

التعاون مع أي قوة تفرض نفسها على الأرض. أما أولئك الذين راهنوا ولا يزالوا يراهنون على الأم الحنون، ما وراء البحار، فلن يبقى لهم إلا ما يكفي من الوقت لشد أحزمتهم والهرب مع أحلامهم.

هذا لا يعني أنه ليس من الضروري نقد الحركة الإسلامية وإظهار تناقضات مشروعها السياسي وعدم اتساقه، فهذا هو ما قمت به في كتاب نقد السياسة. لكن لا قيمة لهذا النقد إذا كان هدفه التشهير والاستعداء وتخويف الجمهور لدفعه نحو الالتصاق بشكل أقوى بالقوة الحاكمة. ولا جدوى من هذا النقد كذلك عندما يكون مواكباً لضربات المدافع أو مسايرا لمن لا يتردد في إعلان دعمه وتأييده لسياسات استخدام القوة والقمع. إن النقد هو جوهر الحوار المطلوب وأساسه، ذلك لأنه البديل عن القمع، أي لأنه يعني الصراع والسجال على أرضية السياسة والفكر. فهذه هي المعركة الوحيدة التي تحقق التراكم الفكري الذي يستفيد منه الرأي العام العربي على مختلف تياراته، بما في ذلك جمهور الإسلاميين. فليس الإسلاميون دخلاء على مجتمعاتنا وليسوا جماعات غريبة عنها، بل هم جزء من مواطنيها، ولا يغير من مواطنيتهم هذه وما تستحق من الاحترام، اختلافهم في الرأي، بل خطأهم في تصور الطريق للخروج من الأزمة الراهنة.

والنتيجة، أن من المستحيل اتخاذ موقف صحيح من الحركة الإسلامية وأي حركة اجتماعية معارضة وجذرية مقبلة من دون وضعها في السياق التاريخي والاجتماعي الذي تعمل فيه. والسياق الذي يفسر ويشرح وجود وسلوك وعقيدة الحركة الاسلامية الراهنة هو في نظري سياق الأزمة العميقة التي يتعرض لها النظام السياسي الاجتماعي العربي القائم والتي تصل في بعض أطرافه إلى مستوى انهيار النظام تماماً، بما يعنيه ذلك من تحلل الدولة وفساد الإدارة واستقالة النخبة الاجتماعية بأكملها. وما لم يقبل سمير بالنظر إلى هذه الأزمة، إن لم نقل المحنة، ويعمل على تحليلها والكشف عن المخاطر التي تنطوي عليها، سوف يبقى من الصعب الوصول إلى موقف سليم في رؤية الأسلوب الأنسب لمعالجة هذه الأزمة والخروج منها.

الفصل الثالث

تحليل الأزمة العربية والعالمية
واستراتيجيات الخروج منها

د. سمير أمين

(5)
إعادة تكوين اليسار مصرياً وعربياً

1- دخلت الرأسمالية العالمية في مرحلة أزمة عميقة منذ حوالي ربع قرن؛ فأخذت هذه الأزمة في التفاقم المستمر دون أن تبزغ في الآفاق أدنى إشارة للخروج منها.

الأزمة تضرب النظام بكليته؛ مراكزه المتقدمة وأطرافه المتخلفة. ففي أمريكا الشمالية وأوربا أخذت البطالة في التزايد المستمر منذ أوائل السبعينات حتى بلغت رقماً قياسياً يفوق نسبة ال 10% من قوة العمل، وانخفضت معدلات النمو والاستثمار حتى انهار الوهم السائد في المرحلة السابقة ـ الخمسينات والستينات، إذ كانت الشعوب الغربية قد اقتنعت بأنها توصلت في النهاية إلى كشف سر «الرفاهية» الدائمة والنمو المتواصل الضامن للتوظيف الكامل. أما في كثير من بلداننا المتخلفة وخاصة في أفريقيا وفي الوطن العربي فقد اتخذت الأزمة شكلاً أكثر فجاعة؛ إذ أن كثيراً من النظم الإنتاجية التي أقيمت خلال المرحلة السابقة أخذت في الانهيار دون أن يحل محلها بدائل تفتح آمالاً في مستقبل أفضل. فدخلت أقطارنا في سلسلة من الأزمات المالية والإقتصادية دون نهاية، وانخفضت معدلات النمو حتى صارت في بعض الأحيان سلبية وعادت صور الفقر المدقع التي كانت أخذت في التراجع في المرحلة السابقة، حتى انهارت «إيديولوجيا التنمية» السائدة سابقاً.

كان من المتصور أن تفتح خطورة الأزمة ودوامها وعجز نظم الحكم عن مواجهتها بل وتفاقمها المستمر، وبالضرورة، مجالات جديدة لمد حركات شعبية

ديمقراطية وإصلاحية وثورية تعطي لليسار فرصاً لكسب مواقع أقوى في الجماهير. فاليسار هو الممثل الطبيعي لهذه الجماهير، وحامي مصالحها، وهو القوة التي لم تكف يوماً عن نقد الرأسمالية من حيث المبدأ. فإذا كانت مرحلة الرواج السابقة قد غذت أوهاماً ـ سواء أكانت أوهام الرفاهية الدائمة في الغرب أم أوهام التنمية السريعة في الجنوب ـ قللت من شأن نفوذ اليسار، كان يُتصور أن عودة النظام الرأسمالي إلى وضع متأزم لا بد أن تفتح مرحلة مد جديد لقوى اليسار عالمياً.

ولكن الذي حدث هو عكس ذلك على طول الخط. فإن الأزمة أدّت إلى انهيار اليسار وأفقدته مصداقيته وهمشت دوره في المسرح السياسي والإجتماعي.

علينا أن نتساءل أولاً ما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع «الغريب» عالمياً وعربياً ومصرياً. ثم، على ضوء اجابتنا على هذه الأسئلة أن نفتح الحوار حول كيف يمكن «تجديد» اليسار أو إعادة تكوينه لكي يكون على قدر التحدي.

2- قطعاً هناك إجابات صريحة تشمل عِبراً مفيدة للنقاش وتركز على أبعاد مختلفة للمعضلة.

فهناك من يلفت الأنظار إلى أن هذه الأوهام لم تكن دون أساس، بل اعتمدت على وقائع حقيقية دعمتها. ففي الغرب المتقدم حققت الطبقات العاملة والفئات الوسطى انجازات ثابتة هامة؛ وتحسنت مستويات المعيشة بقدر ملحوظ وفي أطار ضمانات سياسية ديمقراطية واجتماعية ثابتة، بينما نلاحظ أن اليسار الغالب في صفوف الشعوب الغربية ـ أي اليسار الإشتراكي الديمقراطي ـ لم يهيىء نفسه لأنقلاب الوضع والعودة إلى حالة تأزم النظام؛ بل رفض أن يرى الأزمة على حقيقتها، أي على أنها أزمة هيكلية ستدوم وتتفاقم، واستمر ينظر إليها على أنها «اختلال مؤقت» في التوازن. ولكن الاختلال المؤقت هذا لم يجد حلاً له مهما قالت نظم الحكم التي أصبحت لغتها موحدة، متماثلة سواء أكانت «يمينية» أو «يسارية» طبقاً للمعايير الرسمية، الأمر الذي أضاع مصداقية خطاب اليسار فدفع الجماهير نحو الاحباط دون أن تجد هذه الجماهير من تعتمد عليه في مواجهة وضعها الآخذ في التردي المستمر.

وفي معظم أقطار العالم الثالث والوطن العربي كانت الأوهام السائدة من نوع آخر. أقصد هنا أوهام «التنمية» في أطار مشروع بورجوازي وطني يرمي إلى تكملة الاستقلال السياسي بالتحديث المجتمعي والتصنيع الاقتصادي كي تصبح الاقطار المعنية أعضاء في النظام العالمي ـ الرأسمالي ـ على قدم المساواة في تعاملها مع الدول المتقدمة، هذا وقد حقق هذا المشروع فعلاً انجازات ملحوظة سواء أكان في مجال السياسة الدولية (تدعيم الاستقلال الوطني..) أم كان في مجالات التقدم الاجتماعي (انتشار التعليم وفرص الترقي الاجتماعي لأبناء الطبقات الشعبية وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى وفي بعض الأحيان تحسين أوضاع فئات من الطبقات الشعبية لا سيما من جراء الاصلاح الزراعي واعطاء حقوق للعمال في القطاع العام).

لذلك كسب هذا المشروع تأييداً قوياً من الشعب وغذى أوهاماً بخصوص احتمال «اللحاق» بالمجتمعات الأكثر تقدماً، وقد شارك اليسار الماركسي هذه الأوهام بشكل عام فتحول تدريجياً إلى الذيل الجذري للحركة ولنظم الحكم الوطنية المعنية. بل وافق على «النظريات» المقدمة من قبل هذه النظم ومن حليفها السوفييتي القائلة أن المشروع «اشتراكي الطابع» ـ هذا بينما لم يكن هذا المشروع قد خرج عن اطار التصور البورجوازي البحت. فاليسار تنازل تدريجياً عن موقفه التقليدي كممثل للطبقات الشعبية والمدافع عن مصالحها ازاء الحكم ليصبح جناحاً من النظام نفسه يكتفي بالمطالبة بمزيد من الانجازات في نفس الاتجاه.

هذا ولن يتقدم اليسار نحو اعادة التكوين طالما رفض النقد الذاتي بخصوص مواقفه السابقة في عصر مد المشروع التنموي المشار إليه.

إن النظم البورجوازية الوطنية الجذرية «الشعبوية» هي المسؤولة عن الكارثة التي تلت انهيارها. فهي التي خربت اليسار وكسرت القواعد الشعبية التي كان هذا اليسار قد سبق أن بناها في ظروف صعبة. فهي التي ألغت الديمقراطية ـ مهما كانت محدودة ـ وخاصة في النقاش حول مستقبل الثقافة وعلاقة الدولة والدين وجميع ابعاد المعضلة الشاقة في هذه المجالات. ألغت الناصرية في مصر الفكر الليبرالي البورجوازي كما ألغت التعبير الحر لنقده من اليسار. وبذلك

هيئت العودة إلى الفكر السلفي المسؤول عن تخلفنا التاريخي. بعبارة أخرى يجب أن نقول بصراحة أن للناصرية جوانب سلبية ومنها أولاً أنها ألغت تسييس الجمهور وأحلّت محله أسلوب الشعارات و «التجنيد» وراءها.

أرى أذن أن انهيار الأوهام حينما اخذت مشروعات «عصر الرواج» تفقد زخمها يمثل حقيقة موضوعية كان لا بد أن تحدث. على انني أضيف إلى ذلك أن لليسار ـ في بلداننا وفي الغرب أيضاً ـ جانب من المسؤولية بما أنه لم يهيىء نفسه لانقلاب الأوضاع كما كان يجب أن يتنبأ، فهذا العنصر «الذاتي» ـ قصور نظر اليسار ـ هو الجانب الذي يجب أن نهتم به.

وهناك من يلفت الانظار إلى النتائج المفجعة التي ترتبت على انهيار الاتحاد السوفييتي، سواء أكان في مجال السياسة الدولية أم في مجال الأحباط المعنوي والإيديولوجي لليسار.

هنا أيضاً تفرض الظروف نقداً ذاتياً حقيقياً حول الموضوع. لماذا شارك اليسار بشكل غالب الرؤية السوفييتية حول «بناء الاشتراكية» كما كان يقال؟ لماذا لم ير حقيقة المشروع على أنه هو الآخر ـ مشروع بورجوازي ولو أنه كان المشروع البورجوازي الأكثر جذرية في التاريخ المعاصر؟ لماذ بالتالي يجد اليسار نفسه الآن منزوع السلاح غير قادر على فهم أن ما حدث في شكل انهيار النظام ما هو إلا تطور كان يمكن التنبؤ به والتهيؤ له؟

لا شك أن قصور اليسار طوال هذا التاريخ وامتناعه عن نقد المشروع السوفييتي قد أدى بالرأي العام إلى النظر إليه باعتباره «تحقيقاً صحيحاً للمشروع الاشتراكي» مهما كانت «نواقصه». وشاركت وسائل الإعلام الغربية نفسها في ترويج هذه الصورة المزيفة، علماً منها بأن الانهيار المحتمل للمشروع سيكون في هذه الظروف هزيمة مريعة لجميع القوى التقدمية التي تعارض حكم الرأسمالية المطلق.

هنا أيضاً أقول إن هناك علاقة وثيقة بين قصور اليسار في نقده للمشروع السوفييتي من جانب وقصوره الموازي في نقده للمشروع البورجوازي الوطني في

بلداننا العربية والأخرى. فمصدر الخطأ هو هو في الحالتين أي طابع اليسار الذي لم يتجاوز حدود النظرة البورجوازية الوطنية.

وهناك من يلفت الانظار إلى التغيرات التي حدثت في المجتمع على جميع الأصعدة من العالمي إلى المصري مروراً بالوطن العربي والعالم الثالث.

فمن الناحية الاقتصادية على الصعيد المحلي دخل المجتمع العربي ـ والمصري ـ في عصر التمدين (حتى أصحبت نسبة سكان الحضر تفوق نصف أجمالي السكان) وإلى حد ما في عصر التصنيع. على أن نواقص المشروع التحديثي قد أدت إلى تورم ما يسمى بقطاع الأعمال «غير الشكلية» لدرجة أن هذا الوضع الجديد شوه تماماً الصورة الطبقية للترتيب المجتمعي وألغى كثيراً من المعاني التقليدية للتكوين الطبقي والتشكلية الاجتماعية. يضاف إلى ذلك بالنسبة إلى مصر خاصة النتائج التي ترتبت على حركة الهجرة على نطاق واسع خلال العقود الأخيرة.

ومن الناحية الاقتصادية على الصعيد العالمي أخذت حركة تصنيع من مختلف اجزاء العالم الثالث تغير تماماً صورة التضاد بين المراكز المتقدمة والأطراف المتخلفة. كما أن تداخل رؤوس الأموال على صعيد عالمي وخاصة بين المناطق المركزية وبين بعضها (أي بين الولايات المتحدة والسوق الأوروبية المشتركة واليابان) وبين هذه المراكز وبعض مناطق العالم الثالث المصنعة (خاصة في أمريكا اللاتينية وفي آسيا الشرقية) قد غير صورة العلاقة بين الاقتصاديات «الوطنية» المتقدمة. المتمركزة على الذات أصلاً وبين الاقتصاد العالمي.

وهنا أيضاً أقول إن هذا التطور قد أدى إلى ظهور تناقضات جديدة من حيث الكيف منها، بصفة أساسية:

أ ـ التناقض بين حقل عمل قوانين الاقتصاد الرأسمالي وهو حقل عالمي بشكل متزايد وبين حقل عمل القرار السياسي الذي لا يزال محدوداً بحدود الدولة الوطنية. وقد ألغى هذا التناقض جزءاً كبيراً من فعالية الدولة وقدرتها على التدخل الفعال من أجل تأطير عمل قوانين «السوق». وهذا التناقض الجديد ـ إذ

أن الرأسمالية اتسمت خلال خمسة قرون بالتوافق بين هذين الحقلين الاقتصادي والسياسي ـ يمثل تحدياً جديداً للقوى الاجتماعية التقدمية عالمياً وعربياً ومصرياً. فهو تناقض يمس الجميع.

ب ـ انفجار العالم الثالث وانقسامه إلى مجموعتين من التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية الطرفية: تلك التي حققت فعلاً من خلال التصنيع قدرة على مواجهة المنافسة في الأسواق العالمية في مجال تصدير المنتجات الصناعية وتلك التي لم تحقق هذه القدرة سواء أكانت قد تخلفت في التصنيع أم فشلت في انجاز الفعالية المطلوبة في صناعتها. ولا شك أن تحدي العالمية بالنسبة إلى هاتين المجموعتين يتخذ أشكالاً خاصة لكل منهما ويستوجب اجابات خاصة لهما.

أضيف إلى ذلك أن التطور العام قد أدى إلى تبلور وسائل جديدة للسيطرة على صعيد عالمي، اطلق عليها اسم «الاحتكارات الخمسة الجديدة»: وهي:

ـ احتكار التكنولوجيات الحديثة الرفيعة. ومن خلالها تتحول صناعات الأطراف التي تنتج من أجل الأسواق العالمية المفتوحة إلى نوع من الانتاج من الباطن تتحكم الاحتكارات المركزية في مصيرها وتصادر الجزء الأكبر من الأرباح المحققة من ورائها.

ـ احتكار المؤسسات المالية ذات النشاط العالمي وهو احتكار يكمل عمل السابق في تدعيم هيمنة المراكز على التصنيع من الباطن في الأطراف من جراء تحويل المؤسسات المالية المحلية إلى أدوات جمع الأموال والمدخرات المحلية ووضعها تحت تصرف تلك المؤسسات المالية العملاقة المتحكمة عالمياً.

ـ احتكار القرار في الحصول على الموارد الطبيعية واستخدامها على صعيد المعمورة، وذلك بحجة «حماية البيئة». ويتخذ هذا الاحتكار اشكالاً متنوعة منها التحكم في شركات انتاج المعادن والتلاعب في الأسعار بل واحياناً الاحتلال العسكري كما هو الشأن الآن بالنسبة إلى حقول البترول في منطقة الخليج العربي أو الفارسي سابقاً، والأمريكي حالياً.

ـ احتكار وسائل الأعلام على صعيد عالمي وهو احتكار وضع تكوين

«الرأي العام» عالمياً وقطرياً تحت تصرف القوى السائدة عالمياً، ويتيح التدخل في المصير الإيديولوجي والسياسي لجميع مجتمعات العالم.

ـ احتكار الوسائل العسكرية التي تتيح التدخل «من بعيد» دون الخوض في عمليات حربية طويلة ومكلفة بشرياً. (والغارات المكررة على العراق نموذج لاستخدام هذا الاحتكار).

لا شك أن تبلور هذه السمات الجديدة للنظام العالمي قد أدى إلى تآكل تدريجي لوسائل نضال اليسار التقليدية، حتى أصبحت هذه التقاليد النضالية دون فعالية حقيقية أمام التحديات الجديدة. على أن اليسار مسؤول عن تخلفه في التجديد والتكيف مع شروط النضال الجديدة.

وأخيراً هناك من يلفت الانظار إلى أوجه القصور في الماركسية نفسها وبالأخص فيما يتعلق بنقاط الضعف في تحليل المادية التاريخية وهو تحليل ركز في نظره على الوجه الاقتصادي للمشكلة الاجتماعية على حساب الأوجه الأخرى وخاصة نظرية السلطة وفعل العوامل الثقافية (ومنها العقائد الدينية).

أنتمي إلى هؤلاء الذين يرون فعلاً المادية التاريخية على أنها عمل غير مكتمل ينبغي تطويرها ـ وخاصة في الاتجاهات المشار إليها هنا ـ وبالتالي من الذين يشكون من التجمد الذي حول الماركسية الدارجة إلى دغمائية منقوصة. إلا انني اعتقد أن الخوض في هذه المشاكل النظرية المعضلة لن يساعد على إعادة تكوين اليسار طالما أن المشاكل الأخرى المشار إليها أعلاه لم تجد حلاً لها بعد.

3- نحن الآن أمام تحدٍ تاريخي هو تجديد اليسار عالمياً وعربياً ومصرياً، بتعبير أقوى إعادة تكوينه. ولا شك أن عملية مثل هذه تستوجب عملاً طويل النفس على جميع المستويات من تجديد الأسس الفكرية وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي (ولو بعيد) وتحديد المراحل الاستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب على أساس تحديد القوى الاجتماعية التي لها مصلحة في انجاز المشروع والقوى المعادية له ثم أخيراً وليس آخراً بناء قواعد العمل المناسبة.

أعتقد أن الأسلوب الأكثر فعالية لنقاش هذه المسائل العديدة أو على الأقل طرح المباديء في شأنها هو البدء بالمدى البعيد (أي المشروع التاريخي) ثم الانتقال إلى الأهداف المرحلية (على ضوء ما سبق من ملاحظات حول وضع النظام الرأسمالي العالمي الحالي) وتحديد مهمات مرحلة الانتقال الآني.

4- يبدو دائماً المشروع التاريخي على أنه إلى حد ما على الأقل مشروعاً ذا طابع «طوباوي» إذ يركز المجهود هنا على ابراز سماته الرئيسية دون ربطها بالضرورة مع ما يبدو احتمال تحقيقه. ولكني آخذ هنا مفهوم الطوباوي بمعناه الإيجابي. فهو الفنار الذي يضيء الطريق في مسيرة تاريخية طويلة.

في واقع الأمر هناك طوباويات مختلفة دائماً موجودة في الساحة وهي التي تحرك الناس فتعطي لهم آمالاً في العمل وترسم لهم أهدافاً تبدو لهم منشودة وممكنة في آن واحد. وأعتقد أن هذه الطوباويات تنقسم في نهاية الأمر إلى مجموعتين هما تلك المشروعات التي تنخرط في منطق النظام السائد وتلك التي تنطلق من نقد ورفض هذا المنطق.

المشروع السائد ظاهرياً على الأقل هو مشروع «اللحاق» في إطار الرأسمالية، ويتخذ هذا المشروع أشكالاً مختلفة كما أنه يقوم على نظريات متباينة في مجال الوسائل للتوصل إلى النتيجة المنشودة. فهناك من يقبل «التغريب» الشامل في هذا الاطار ومن يرفضه ويحدد مجال اللحاق المقصود على البعد الاقتصادي آملاً انقاذ الخصوصية الثقافية من خطر «التلوث» من جراء استيراد انماط الانتاج. وكذلك هناك من يرى أن الأسلوب الفعال من أجل انجاز اللحاق يستوجب قبول أهم شروط الانخراط في المنظومة الاقتصادية العالمية كما هي وتركيز الجهود على الترقية في سلم التراتبية العالمية أي بمعنى آخر تركيز المجهود في اتجاه تحقيق مزيد من القدرة التنافسية في الأسواق العالمية المفتوحة. ومن يرى أن انجاز الهدف ذاته يستوجب المرور من خلال مرحلة انتقالية «لفك الارتباط» بالمنطق السائد و «حماية» الوطن خلال مرحلة البناء المتمركز حول الذات (وهذه النظرة هي في الجوهر نظرة الإيديولوجيا السوفيتية السابقة».

لن أناقش هنا تفاصيل هذا المشروع. فسأكتفي بابداء رأيي وهو أن مشروع

«اللحاق» هذا، مهما اختلفت تجلياته، هو مشروع طوباوي بالمعنى السلبي للكلمة أي مشروع مستحيل التحقيق، إذ أن الرأسمالية في طابعها محايثة للاستقطاب وأعادة تكوين الاستقطاب وتعميقه المتواصل والدائم من مرحلة تاريخية إلى المرحلة التالية.

علينا أذن أن ننظر إلى مجموعة ثانية من المشروعات التاريخية أي تلك التي تنقد الرأسمالية وترفض مبدئياً «اللحاق» في هذا الاطار. وهنا نتصدى فعلاً إلى أسلوبين في تناول الموضوع. فهناك من يرفض الواقع الرأسمالي من زاوية مستقبلية فيريد أن يتجاوزها وهناك من يرفضها كلياً أو جزئياً من زاوية ماضوية فيريد أن يرجع المجتمع إلى نموذج عصور سابقة.

ولن اخفي انني اعتبر أن الأسلوب الأول يمثل طوباوية بالمعنى الايجابي للمفهوم بينما الاسلوب الثاني يمثل طوباوية بمعناها السلبي.

أعتقد أن المشروع المستقبلي المنشود والممكن يستوجب أن يقام على أساس تجاوز الحاضر وتطويره. فالرأسمالية انتجت «عالمية» ـ شئنا أم أبينا ـ ورفض مبدأ العالمية لا يعني إلا «الخروج عن التاريخ» (كما قال فوزي منصور) وبالتالي هو خيار محكوم بالفشل والاختفاء عن الوجود. ومهما كانت هذه العالمية ـ الرأسمالية الطابع ـ مبتورة ومشوهة، فأن الامكانية المطروحة الوحيدة هي تطويرها بحيث انها تتجاوز هذا الطابع المبتور فتصبح حقيقية. ومن هنا استدرج أن مبادىء وقيم المشروع المستقبلي لا بد أن تقام على ما حققته الرأسمالية، ليس في المجال المادي فقط بل أيضاً في المجالات الأخرى التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديمقراطية السياسية بحيث تطوّر هذه المفاهيم وتعطيها مضمونات أغنى وأقوى وأشمل.

أعتقد إذن بالنتيجة أن مشروعاً مستقبلياً قائماً على انكار القيم التي انجزتها الرأسمالية كلية، والاعتقاد أن «ماضينا كان أفضل» هو مشروع محكوم بالفشل لن يفتح إلا مشهداً منحطاً من شأنه أن يؤدي إلى مزيد من التهميش في عالم الغد. كما أعتقد أن محاولة الفصل بين الأوجه المختلفة للاشكالية ـ وقبول الانخراط في المنظومة العالمية اقتصادياً والحفاظ على «الهوية الذاتية» من خلال العودة

إلى «أصولنا» في المجالات الأخرى ـ هو عملية محكوم عليها بمزيد من الفشل والتهميش على الصعيد العالمي.

إن المشروع المستقبلي الوحيد المنشود والواقعي في آن واحد هو أذن مشروع تكملة ما بدأت الرأسمالية تحقيقه، وتجاوز التناقضات التي تجعل من منطق الرأسمالية عقبة أمام مواصلة مسيرة التقدم.

باختصار، هو مشروع ينطلق من نقد الرأسمالية من زاوية مستقبلية. فهذا النقد سيخص بالضرورة السمات الأساسية التي أقيمت عليها الرأسمالية وأعني هنا أولاً الاستلاب السلعي وثانياً الاستقطاب العالمي (وأضع هاتين السمتين على قدم المساواة من حيث الأهمية). فأرى أذن ان المشروع المستقبلي الوحيد المنشود والممكن هو مشروع قائم على منطق آخر متحرر من الاستلاب السلعي، يتيح للقرار المجتمعي أن يصبح حراً فعلاً مما يسمى «قوانين الاقتصاد والسوق» ويعطي بالتالي مضموناً أغنى للديمقراطية والحرية، كما أنه مشروع قائم على تحقيق المساواة الحقيقية والشاملة بين الجميع، على صعيد البشرية بكليتها.

لهذا المشروع التاريخي «الطوباوي» (بالمعنى الايجابي) اسم: هو مشروع الاشتراكية (الشيوعية طبقاً لاصطلاح ماركس) العالمية، أي مشروع المجتمع العالمي اللاطبقي. لماذا نتنازل عنه؟

سيقول البعض أن هذا المشروع هو أيضاً مشروع الفكر الديني أو على الأقل تصورهم للهدف الذي يرسمه لهم فهمهم للعقيدة الدينية. لماذا لا؟ ليس لدي مانع في المشاركة مع هؤلاء المتدينين كما يقال في هذا المجال. على انني ألفت النظر هنا إلى أن المشروع المعني هو مشروع مستقبلي لا مشروع ماضوي. أعني أن «الطوباوية» المعنية هنا هي طوباوية لنا أن نخترعها فليس لها نموذج «جاهز» موجود في الماضي. وعلى هذا الأساس أقول أن معظم «المتدينين» الذين أعرفهم لهم نظرة ماضوية ـ أقصد هنا طبعاً في ظروف مجتمعنا العربي الإسلامي أنصار مشروع «الإسلام السياسي». فهو مشروع لا يمت بصلة إلى ما نقصده هنا، إذ أنه مشروع يجمع بين السيئآت، أي بين قبول العالمية الرأسمالية في مجال الاقتصاد (أي بمعنى آخر قبول الاستلاب السلعي في الداخل والتبعية

على الصعيد الدولي) وبين تأكيد «الخصوصية» الموروثة من الماضي في المجالات الأخرى (أي رفض القيم التي انتجتها الرأسمالية من حرية وديموقراطية). أقول في هذا الصدد أن التأكيد على الخصوصية في هذا الاطار هو في واقع الأمر موقع المهزومين في التاريخ. فالجمع الغريب بين قبول الرأسمالية في أسوأ مظاهرها الاقتصادية من جانب ورفض ما حققته الرأسمالية من تقدم في مجال الفكر انما هو بالتحديد خيار نظم الحكم في منطقتنا العربية الإسلامية خلال مرحلة انحطاط المجتمع الطويل منذ حوالي ألف عام، فهو خيار الحكم العثماني في المرحلة الأخيرة لهذا التأريخ، وهو خيار مسؤول عن فشلنا التاريخي في مواجهة التحدي كما أنه في نفس الآن هو ذلك الخيار الذي شجعته السلطات الحاكمة في الغرب، عالمة بأنه خيار المهزومين الذين لا يمكن أن يمثلوا خطراً حقيقياً على انتشار نفوذ الغرب المنتصر وتحكمه في أمور العالم. ولا يطرح لنا الإسلام السياسي المعاصر شيئاً آخر سوى تكرار وامتداد تاريخ هذا الإنحطاط.

6- علينا الآن أن ننزل من سماوات المدى البعيد إلى أرضية المستقبل المنظور، أي المرحلة القادمة.

ليس موضوع التساؤل الأساسي في هذا الشأن هو كشف الطابع السائد للمرحلة القادمة، أهو طابع رأسمالي أم اشتراكي؟ أنطلق من نقد النظرية السوفييتية «لبناء الاشتراكية» فأقول أن الاشتراكية المكتملة كنظام اجتماعي لا يمكن أن تتحقق إلا على صعيد عالمي. ذلك لأن الرأسمالية انتجت منظومة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية على صيعد عالمي، ولو أن انجازاتها في هذا المجال تظل مبتورة وقائمة على استقطاب عالمي يميز وضع المراكز المسيطرة عن وضع الاطراف المسيطر عليها. استنتج من هذه الملاحظة أن الاشتراكية ـ بصفتها نظاماً أكثر تقدماً من الرأسمالية من حيث الكيف ـ لا بد أن تكون عالمية هي الأخرى، بل يجب أن تدفع العالمية إلى الأمام من جراء تجاوز الاستقطاب الرأسمالي وإزالة النتائج السلبية المترتبة عليه. ولا يمكن أن تكون الاشتراكية قائمة على ردة تاريخية تؤول بنا إلى العصور السابقة على انجاز العالمية الرأسمالية، من خلال تأكيد انعزال القوميات والأوطان والمجتمعات المحلية وإخراجها عن نطاق التفاعل العالمي. ومعنى هذا الاستنتاج المبدئي هو

أذن أن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية يمتد على مرحلة تاريخية طويلة لا تنتهي إلا بانتهاء الرأسمالية العالمية، على عكس النظرية السوفييتية التي اعتبرت هذا الانتقال عملية محلية («وطنية») يتم اكتمالها في هذا الاطار.

لا أقصد هنا احلال نظرية واستراتيجيا «ثورة اشتراكية عالمية» محل «ثورات اشتراكية محلية». أقصد أن استراتيجيا الانتقال في مجتمع ما لا بد أن تقوم على الاعتراف بأن أهدافها وميولها متناقضة، بعضها تصطدم مع منطق التوسع الرأسمالي وبعضها تنخرط في هذا المنطق. وبالتالي أقول إن مرحلة الانتقال هي مرحلة تجمع بين سمات رأسمالية وسمات تتجاوز آفاق الرأسمالية. ونجد هذا التناقض على جميع المستويات وتجليات الصراع في الداخل وعلى الصعيد العالمي. ففي حقل العمل الوطني المحلي تفترض استراتيجيا الانتقال استمرار عمل «قوانين السوق» (أي بمعنى آخر الامتناع عن محاولة «الغائها» من جراء احلال مؤسسات دولة بيروقراطية محلها تحتكر القرار الاقتصادي) بل استمرار علاقات انتاج رأسمالية الطابع تتفق مع احتياجات انماء قوى الانتاج، كما تفترض ديمقراطية ذات مضمون اجتماعي إلى جانب مضمونها السياسي البحت، أي ديمقراطية تضمن اندماج الجماهير الشعبية في العمل المنتج ومساهمتها في أخذ القرار على جميع المستويات. ذلك لأن قوانين السوق إذا تركت لعملها ومنطقها دون تحديد وتأطير لا بد أن تنتج في ظروفنا مزيداً من الاستقطاب الداخلي أي إبعاد فئات واسعة من الجماهير وتهميشها اقتصادياً واجتماعياً. فلا بد أذن من الاعتراف بأن الهدف الديمقراطي لا يتمشى مع منطق الرأسمالية بل يتناقض معه، فكأنه يمثل ميولا اشتراكية تتجلى بشكل جنيني في هذه المرحلة الأولى من الانتقال الطويل.

كذلك على صعيد العلاقات مع المنظومة العالمية التي لا تزال محكومة بالرأسمالية نتصدى هنا إلى تناقض واضح. فالمنطق السائد على صعيد المنظومة العالمية ينتج من نفسه مزيداً من الاستقطاب من خلال عمل «الاحتكارات الخمسة» التي تعبئها المراكز في صالحها. فالصراع ضد الاستقطاب الرأسمالي يتطلب تحديد تأثير العلاقات الخارجية واخضاعها لمنطق التنمية لصالح الجماهير الشعبية [وقد اسميت هذه الاستراتيجيا «استراتيجيا فك الارتباط»].

ويعني تطبيق هذه المبادىء في ظروف الوطن العربي الراهن انجاز تغيرات عميقة على جميع المستويات لاعادة تكوين اليسار العربي. ومن هذه التغيرات التي لها أهمية محورية:

1- احلال تحالفات اجتماعية حاكمة تضم الجماهير الشعبية محل التحالفات الكومبرادورية السائدة وهي تحالفات تنخرط في التنمية الرأسمالية العالمية (تقبل «الانفتاح»).

2- ابداع الآليات والمؤسسات التي تضمن حكم الديموقراطية واعطاء مضمون اجتماعي تقدمي لهذا الحكم.

3- الانفتاح الثقافي واعادة تأويل العلاقة بين الدولة والدين تأويلاً يتمشى مع احتياجات التنمية والديمقراطية وذلك في اطار تطلع عالمي الأفق، أي بمعنى آخر التحرر من الوهم الماضوي والتقوقع الثقافوي.

4- انجاز الوحدة العربية وهي شرط يكاد يكون ضرورياً من أجل مواجهة تحديات الاحتكارات الخمسة المشار إليها أعلاه والحد من آثارها السلبية وتآكلها التدريجي إلى أن تختفي نهائياً.

5- النضال على صعيد عالمي من أجل تطوير النظام في اتجاه تعدد القطبية بحيث أن تصير المنظومة العالمية ـ ولو تدريجياً ـ منظومة تجمع بين الاعتماد التبادلي بين مختلف الاقاليم المكونة لها من جانب وبين درجة من استقلالية هذه الاقاليم الكبرى (ومنها الوطن العربي) المتباينة من حيث النمو أي بعبارة أخرى حتى تصير المنظومة قائمة على تمفصل مرن بين هذه الاقاليم.

لا بد أيضاً أن نعي طابع الموقع الذي ننطلق منه في مسيرتنا الطويلة الموصوفة أعلاه والتي لن تكتمل انجازاتها قبل أن تتحقق الشروط المشار إليها هنا. فالمرحلة الانتقالية تبدأ من اليوم والظروف السائدة تحكم اختيار محاور العمل الآني التي تبدأ منها الحركة التاريخية.

أقيم التمييز بين المراكز المتقدمة والأطراف المتخلفة على أساس تصنيع الأولى وابقاء الثانية غير مصنعة، وذلك خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن. إلا أن انتصارات حركات التحرر في العالم الثالث بعد الحرب

العالمية الثانية قد أدت إلى تغيير هذه الأوضاع من جراء تصنيع الأطراف. على أن انجازات هذه العملية التحديثية لا بد أن تقاس بمعيار عالمية السوق الرأسمالية. وعلى ضوء هذا المعيار المتكيف مع منطق العالمية الرأسمالية تبدو هذه الانجازات متباينة للغاية. فالبلاد التي «نجحت» هي تلك البلاد التي أصبحت صناعتها قادرة على اختراق الأسواق العالمية، ومنها بدرجة أولى بلاد شرق آسيا (الصين وكوريا وجنوب شرق آسيا) تليها أكبر بلدان امريكا اللاتينية ثم الهند. بينما الوطن العربي وافريقيا جنوب الصحراء وبعض البلدان الآسيوية (باكستان واندونيسيا وبنجلاديش) تقع في أسفل القائمة وتظل بالأساس من مصدري خامات زراعية ومعدنية (ومنها النفط) أي بمعنى آخر لم تخرج عن التقسيم القديم للعمل الذي تجاوزته المجموعة الأولى وبالتالي هُمشت في العالمية الجديدة.

هذا الضعف البنياني الخطير الذي يعاني منه الوطن العربي يتيح للاستعمار التحكم في شؤوننا تحكماً شاملاً دون خجل. هكذا رأينا الرئيس الأمريكي كلنتون يقرر قذف العراق بالصواريخ لأسباب داخلية تافهة خاصة بتدهور شعبيته دون أن تزعج مبادرته أية قوة سياسية في أي مكان. فاختار لذلك ضرب مدنيين عرب بالقنابل دون سبب آخر غير حسابات خاصة بالسياسة الأمريكية الداخلية، وأثبتت ردود فعل بعض النظم العربية سلامة حساباته إذ سارعت في «تهنئة» كلنتون لهذه المبادرة الجرئية! بينما معظم النظم العربية الأخرى أمتنعت عن التعليق!

وفي هذه الظروف نرى أن المشروع الاستعماري بالنسبة إلى منطقتنا يتجاهل تماماً عروبتها. فهو مشروع «إدارة الأزمة»، لا محاولة حلها، أي بعبارة أخرى هو مشروع يتطلع إلى استمرار تهميش المنطقة في النظام العالمي، لا مساعدتها على التقدم ولو في أطار الرأسمالية. ويتجلى هذا التهميش في المأزق الذي انغلقت فيه الحياة السياسية العربية. فالقوى السياسية القديمة ـ البورجوازية الوطنية والتقدمية ـ هجرت المسرح ليحل محلها استقطاب ثنائي يتجلى في نظم حكم كومبرادورية ليس لها شرعية في نظر الجماهير من جانب وفي حركة رفض لا يقدم بديلاً حقيقياً من الجانب الآخر. إن الكومبرادورية السائدة في هذه

الظروف تتسم بضعف هيكلي شامل لا يتيح لها أن تكون «طرفاً في الحوار» مع القوى السائدة عالمياً؛ فليس لها مكان في الخريطة العالمية وبالتالي لا تستطيع إلا أن تخضع دون تحفظ لخطط وأوامر الاستعمار. أما هذه الخطط فهي تهدف إلى تقسيم الوطن العربي إلى ثلاث مجموعات اقليمية ورسم سياسات مناسبة لإدارة الأزمة ـ أي استمرار تهميشها ـ فيها. بالأدق تقسيم الوطن العربي إلى الإقليم المغاربي وربط هذه المنطقة بالقطار الأوروبي دون اندماجها في تقسيم العمل الأوروبي، وإلى اقليم «الشرق الأوسط» (مصر، إسرائيل، لبنان، سوريا، والأردن) وترك أمور التحكم في هذه «السوق المشتركة» للكيان الصهيوني (بحيث تستفيد إسرائيل وحدها من المشروع) واقليم الخليج النفطي المحكوم مباشرة من خلال الاحتلال العسكري الأمريكي. في هذه الظروف يفقد خطاب نظم الحكم، الذي يدعي أن هدفها هو السير في سياسات «انفتاح» تتطلع إلى مضاهاة تجارب بلدان آسيا وامريكا اللاتينية التي «نجحت» في فتح مكان لها في الأسواق العالمية، يفقد هذا الخطاب مصداقيته إذ أن انجاز هذا الهدف يتطلب قدرة على فرض مواقف مستقلة على الطرف الاستعماري وهذا الشرط غائب تماماً هنا. فهذا الخطاب لا يعدو كونه وهما رخيصاً في أحسن الفرضيات وكذباً من قبل الأغلبية (وخاصة العناصر الفاسدة التي تتحكم في شؤون هذه النظم).

ومن الجانب الآخر نجد حركات الإسلام السياسي بتعدد تنظيماتها وهي تجاه رفض بحت لا تقدم بديلاً إيجابياً على مستوى التحديات العالمية. فالمشروع الذي تتبناه هذه الحركة يقوم على ثلاثة أعمدة هي: أولاً الغاء الديموقراطية التي لم تتجاوز إلى الآن حدود الديمقراطية الليبرالية المزعومة والمرتبطة بالكومبرادورية الفاسدة، وثانياً احلال خطاب إيديولوجي شمولي من صنف رخيص محلها يرسي في نهاية المطاف فرض خضوع شكلي لطقوس «دينية» لا غير، وثالثاً قبول الانفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي.

نتصدى أذن إلى أسلوبين لأدارة الأزمة لا يختلفان من حيث الجوهر. لذلك فإن التعارض بين نظم الحكم الكومبرادورية «الليبرالية» وبين الحركة الإسلامية هو في واقع الأمر تعارض جزئي وخفيف لا يعدو أن يكون سباقاً على

الحكم دون نية في تغيير جوهر السياسة المتبعة. لذلك أيضاً لا يمانع الاستعمار في أن تحكم هذه المنطقة من خلال هؤلاء أو أولئك، بل ينظر بوقاحة لـ «نظم إسلامية» يمكن أن تحل محل النظم القائمة حالياً إذا لزم الأمر، إذ أن هذه النظم «الإسلامية» المزعومة لن تمثل خطراً إلا على شعوبها بل ستؤجل إمكانية انعاش حقيقي من شأنه أن يحول الوطن العربي إلى تنافس جاد. يضاف إلى ذلك أن خطاب الحركة الإسلامية المتطرفة (والتطرف يزداد كلما تقل الانجازات الحقيقية) يعطي فرصة للاستعمار للمبادرة في عمليات عسكرية ـ تدميرية شاملة (بما فيه محو الحياة في أقطار أو مناطق بكاملها) إذا رأى ذلك «مفيداً».

7- لن يخرج الوطن العربي من هذا المأزق المقبض إلا إذا تكون قطب ثالث قوي فعلاً في الساحة، مستقل تماماً عن قطب الحكم وعن قطب «معارضة» الإسلام السياسي. فاعادة تكوين اليسار بهذا الشكل واحياء مجتمع مدني صحيح على هذا الاساس تعتبر ركنا أساسياً لعودة الوطن العربي إلى مسرح التاريخ واستعادته طابع الفاعل على هذا المسرح.

أود أن أقول هنا أن اعادة بناء هذه القوى الشعبية هي أهم الأهداف المرحلية، وان دون تحقيق هذا الشرط لا معنى على الاطلاق للحديث عن «تحالفات» بين «يسار» غير موجود في الواقع وبين نظم الحكم أو المعارضة الرافضة ظاهرياً. بل أضيف أن أياً من هذين التحالفين لن يؤدي إلا إلى تأجيل إعادة بناء القوى الشعبية المعنية، فلن يساعد هذا «التكتيك» على انجاز الهدف الاستراتيجي بل سيعرقله.

أقول ذلك لأنني أرى توجهاً متصاعداً في صفوف ما يتبقى من اليسار العربي نحو التحالف مع نظم الحكم ـ أو فئات منها ـ باسم سد الطريق أمام خطر «الأرهاب الإسلامي» أو التحالف مع تلك الفئات من الحركة الإسلامية التي تبدو جذرية في رفضها للوضع الراهن.

أول هذين التكتيكين سيفقد مصداقية من يخطو في اتجاهه. فضلاً عن أن القوة الحاكمة التي يطلب التحالف معها هي نفسها أصلاً غير قادرة ولا راغبة في «تصفية الإسلام السياسي» بل تنوي «استيعابه» من خلال المزايدة الخطابية على

نفس الأرضية والتنازلات التي تفتح أبواب الحكم للرجعية باسم الدين.

ثاني هذين التكتيكين يعتمد على ملاحظة صحيحة في حد ذاتها وهي أن الإسلام السياسي غير متجانس وأنه يتكون من جناح يميني سافر كومبرادوري الطابع، مدعوم من نظم الخليج (وبالتالي من الولايات المتحدة التي تحكم في شؤون هذه النظم) ومن جناح «يساري» يعبىء في صفوفه شباب ثائر. على انني لا أرى تناقضاً موضوعياً حقيقياً بين هذين التيارين بل تقسيماً للعمل بينهما، ولو دون وعي من قبل الشباب الثائر. فالإيديولوجيا هي هي لدى الطرفين (أي الغاء الديمقراطية وإقامة نظام شمولي باسم الدين والانفتاح الاقتصادي الرخيص). أما تقسيم العمل فهو قائم على أن «اليمين» (الأخوان المسلمون أساساً) يتطلع إلى الاستيلاء على الحكم من خلال التغلغل في مؤسسات الدولة (الجيش، الشرطة، الإعلام، التعليم) والمساومة مع الكومبرادورية الحاكمة وربما ـ إذا سمحت الظروف ـ الانقلاب (كما حدث في السودان)، بينما «اليسار» يتطلع هو الآخر إلى الاستيلاء على الحكم ولكن من خلال استخدام وسائل العنف والأرهاب، الأمر الذي يضعف بدوره قدرة مؤسسة الدولة على مواجهة التغلغل من «اليمين» وفي هذه الظروف يعلم اليمين تماماً أن المجموعات «الجذرية» لا مستقبل لها، فهي أداة يستغلها مؤقتاً إلى أن يصل للحكم فيقوم بتصفيتها تماماً كما حدث في إيران.

أفهم تماماً عواطف الشباب الثائر الذي ينضم إلى الحركات الإسلامية الجذرية ظاهرياً. فإن غضبه هو غضبي وغضب كل من لا يقبل الواقع الراهن المقبض والمستقبل المسدود تماماً. ولكن هذا الدافع السليم لا يكفي في حد ذاته ليكون أسلوب الثورة فعالاً. فهذا الأسلوب يخدم موضوعياً مشروعاً آخر، هو مشروع رجعي حليف للاستعمار، وهو بذلك أسلوب نافع في إدارة الأزمة لا غير. وإذا سمحت لي المقارنة التاريخية أشبه هذا الشباب الثائر بالفوضويين الذين ظهروا في أماكن أخرى إلى جانب وعلى هوامش الحركة العمالية.

الخطأ الاستراتيجي هو اعتبار أن مرحلتنا هي مرحلة تدعو إلى المنافسة من أجل «الاستيلاء على الحكم». بينما هذا الاستيلاء لا معنى له طالما لا توجد في

الساحة قوة اجتماعية شعبية تستطيع أن تفرض نفسها على القوى الأخرى الداخلية (سواء أكانت تتجلى في نظم الحكم أم في بديل الإسلام السياسي وهما وجهان لنفس العملة) والخارجية (الاستعمار الذي يقوم وراء هذين البديلين). فالمرحلة الراهنة هي مرحلة أعادة بناء هذه القواعد الشعبية الغائبة تماماً حالياً قبل التفكير في الاستيلاء على الحكم أو المشاركة معه من أجل دفعه نحو التقدم.

أما الأسباب التي تجعل هذا الشباب الثائر يختار الإسلام السياسي فهي تبدو لي واضحة تماماً ولها سبب موضوعي يرجع إلى تهميش المجتمعات العربية في العالمية الجديدة. هذا التهميش يتجلى بدوره في غياب أرضيات حقيقية يمكن انطلاق النضال منها. ذلك لأن التهميش في الاطار العالمي ينتج تهميشاً على صعيد داخلي إذ أن الأغلبية المتزايدة من قوى العمل لا تنخرط في مؤسسات انتاجية. فالعاطل لا يستطيع أن يناضل من أجل تحسين أموره في الانتاج. ويجد وسائل معيشته في الاندراج في تلك الأعمال التي سميت «غير شكلية» وهي ذات طابع غير مستقر وفي كثير من الأحيان غير منتج حقيقة. وهذه الأوضاع تغذي بدورها ما اسميته «انفتاح الفقراء» إلى جانب انفتاح كبار الكومبرادورية، وبالتالي تهيىء الجماهير لقبول مبدأ «سيادة السوق» مما يغذي البحث عن الحلول الفردية محل العمل الجماعي. وهذه الأوضاع هي المسؤولة عن ظاهرة عامة نجدها في جميع أقطار «العالم الرابع» المهمش وهي ظاهرة هجرة النضال من أرضية الواقع الاجتماعي الغائبة إلى سماوات البديل «المطلق» الثقافوي و / أو الديني الطابع.

إن إعادة بناء شبكة من القواعد الشعبية تعمل في الساحة هي إذن نقطة الانطلاق الضرورية التي لا مفر منها. لن اقترح هنا برامجاً مختلفة يمكن أن ترسم الأهداف المرحلية المباشرة الآنية لهذه الشبكة. اكتفي بالقول أنها مهما كانت جزئية ومبعثرة في مجالات عديدة غير مرتبطة بعضها ببعض في المرحلة الأولى فإن انجازها على أرضية واقع المعيشة اليومية للجماهير هو الشرط لإعادة مصداقية القيادات وإخراج هذه القيادات من الجماهير نفسها وعودة الأمل في صفوفها. وبعد تحقيق هذه الانجازات الجزئية يكون بوسعنا أن نفكر في استراتيجيات عامة تهدف إلى تحقيق النقلة الكيفية في مسيرتنا الطويلة.

برهان غليون

(6)
تحرير الدينامية التاريخية

1 ـ سمة العصر:

إن كل تصور استراتيجي، أي كل تصور يضع في اعتباره وفي صلب أهدافه التغيير، يحتاج لا محالة إلى رؤية تاريخية ونظرة شمولية. فما هي طبيعية المرحلة التي يعيشها العالم اليوم وما هي سماتها الرئيسية؟ هل لا نزال نعيش في الرأسمالية، وما هي خصائص رأسمالية هذه المرحلة، هل هي الرأسمالية الليبرالية التي نجحت في تجديد شبابها فصارت نيوليبرالية كما تشير إلى ذلك عقيدة أولئك الذين ينظرون إلى هذه الحقبة باعتبارها قبل كل شيء حقبة إنهيار الشيوعية والأوهام الإشتراكية وعودة التاريخ إلى سكته الأصلية؟ هل نحن لا نزال نعيش ما كان يسميه الشيوعيون مرحلة الإنتقال نحو الإشتراكية بما تعنيه هذه المرحلة من وصول الرأسمالية إلى طورها الأعلى وبدء تحلل أسسها التقليدية والفعلية، أو دخولها في أزمتها التاريخية، أم نحن نشهد بالعكس نهاية التاريخ وانتصار الليبرالية التقليدية؟ هل السمة الرئيسية اليوم للتاريخ الإنساني هي سعي الشعوب التي كانت تابعة أو مستعمرة إلى التحرر والإستقلال، أم أن مرحلة التحرر الوطني قد ذهبت مع الريح، وأن ما نعيشه اليوم هو استعادة الدول الكبرى الإستعمارية زمام المبادرة العالمية وبالتالي فهي مرحلة الإرتداد على الثورة الوطنية وإلغاء سيادة الدول المستقلة حديثاً والقضاء على مكتسباتها السياسية والإجتماعية والإستراتيجية؟ هل نحن أمام مرحلة توسع مستمر للرأسمالية يتجلى من خلال تفاقم الإستقطاب بين دائرة الفقر والتبعية من جهة

ودائرة الثراء والتقدم العلمي والتقني من الجهة الثانية، أم أن ما نعيشه هو عملية بطيئة تهدف إلى توحيد العالم، ومن وراء ذلك إلى تجاوز الصيغ التقليدية في التنظيم الإقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمعات الإنسانية على طريق تحقيق الإندماج، في هذا المستوى من تقسيم العمل العالمي أو ذاك، للشعوب الضعيفة في النظام العالمي؟

2 ـ أزمة الرأسمالية أم تحدي الثورة التقنية والعلمية العالمية:

يؤكد سمير أمين أن الرأسمالية العالمية قد دخلت في مرحلة أزمة عميقة منذ حوالي ربع قرن. وأن ما تعيشه الإنسانية اليوم من مشاكل كبرى هو النتيجة الطبيعية لهذه الأزمة. وهو يعتقد أن أزمة الرأسمالية مفهوم صالح لتفسير ما يتجلى في الشمال الصناعي من ركود إقتصادي وتزايد معدلات البطالة واشتداد النزاعات والصراعات الإجتماعية، كما يفسر ما يحصل في الجنوب غير الصناعي أو شبه الصناعي الذي يعيش حالة متباينة من الإنهيار أو التفكك الشامل.

والسبب الأساسي لتفاقم أزمة الرأسمالية الجديدة هذه والتي بدأت منذ حوالي ربع قرن، هو تفاقم التناقضات الجديدة التي نشأت نتيجة النمو الماضي للرأسمالية نفسها. ومن هذه التناقضات التناقض الجديد بين حقل عمل قوانين الإقتصاد الرأسمالي العالمية وحقل قوانين العمل السياسي الذي لا يزال ذا طابع وطني. ومنها أيضاً إنفجار وانقسام العالم الثالث بين دول صناعية جديدة ودول عالم رابع أخفقت في ثورتها الصناعية وبقيت على هامش الحياة الإقتصادية الدولية. ومنها ثالثاً ما أدى إليه تطور الرأسمالية العالمية من تمكين قوى الرأسمالية الشمالية من إحتكار العناصر الرئيسية الخمسة الأساسية في عملية الإنتاج الوطني والعالمي، وهي التكنولوجيا والمال والموارد الطبيعية ووسائل الإعلام والوسائل العسكرية.

وبالرغم من المصاعب الكبرى التي تعاني منها الدول الرأسمالية بالفعل، إلا أن أي مراقب بسيط يستطيع أن يكشف عن أن الأزمة الحقيقية التي يعيشها العالم في العقدين الأخيرين لم تنبع من هذه المصاعب بقدر ما نبعت من انهيار

تجربتين رئيسيتين كانتا تحلمان بتجاوز الرأسمالية أو على الأقل بالإستقلال عنها: التجربة الشيوعية السوفياتية والتجربة التنموية العالمثالثية التي تبنتها حركات التحرر الوطني. وفي اعتقادي أن أزمة المجتمعات الرأسمالية نفسها ليست مستقلة كلياً عما حصل في هذين العالمين الثاني والثالث.

ولا يعني هذا بالطبع أن الرأسمالية لا وجود لها، ولا أنها لا تتمتع بأي قانون موضوعي، أو أنها ثمرة لأفعال إرادية فردية أو إجتماعية. فهي واقع تاريخي لا يمكن أن يفهم العالم الحديث من دونه، لأنها تكمن في أساس نظام الحداثة الراهن. وقانون التراكم الرأسمالي الذي تقوم عليه قانون موضوعي أيضاً مفروض على المجتمعات ونازع إلى إخضاعها لِمَنْطِقِهِ ومتطلبات تحقيقه الكامل. بيد أن هذا التحقيق لا يكتمل أبداً لأنه يواجه قوانين أخرى تفرض عليه هو نفسه أن يتكيف معها. ووجود قوانين ثابتة وموضوعية للطبيعة لا يمنع أن المجتمعات قد أقامت لنفسها نظماً تخالف في القواعد التي تقوم عليها قوانين الطبيعة وتنطلق من منطلق تغييرها وتجاوزها. فالمجتمعات تتعرض لمنطق الرأسمالية بالطبع، وتعيش فيه، وهو يتخذ بالفعل في صورته المجردة شكل المنطق الضروري اللاإجتماعي واللاإنساني، أعني منطق السوق والربح والتنافس. لكن جميع المجتمعات، بما هي تركيبات معقدة البنيات، تنجح في أن لا تكون رهينة هذا المنطق الذي لا يرحم وفي إخضاعه أيضاً لغايات وقواعد وقيم إنسانية. ومن هنا فإن ما تشهده ساحاتها الثقافية والسياسية والإجتماعية والفنية ليس، كما يبدو في أبحاث المفكرين، امتداداً لمنطق الرأسمال واستكمالاً له وانسجاماً معه، بقدر ما هو رد فعل عليه وإصلاحاً وتحديداً لدائرة وهامش عمله.

وهذا هو الذي يسمح بنشوء مجتمع، رغم الرأسمالية ومنطقها الوحشي، وهو الذي يحوّل الرأسمالية أيضاً من منطق حتمي لا واع إلى إستراتيجية تتحكم فيها بشكل كبير الإرادة الجماعية. وقد كانت هذه الإستراتيجية في بداية الأمر قومية الطابع وهي في طريقها لأن تصبح بشكل نهائي استراتيجية دولية، أي أن المؤسسات الإنتاجية تنحو، في إطار التقدم العلمي والتقني والإقتصادي (تركيب السوق وضخامة تراكم رأس المال معاً)، إلى أن تتجاوز الحدود وتصبح مؤسسات متعدية الجنسيات بل قارية وعالمية. وينطبق التحليل نفسه على

السياسات الليبرالية والنيوليبرالية أو الكينزية. فهي تغطي إيضاً إستراتيجيات حكومية أو مؤسساتية واعية تهدف إلى تحسين مواقع الدول والمشاريع الكبرى. فهذه الحكومات هي التي تتبع سياسة ليبرالية عندما يكون من أهدافها كما هو الحال في المرحلة الراهنة توسيع الأسواق وضم أو هضم أسواق جديدة خارجية. وبالعكس، إنها تنزع إلى سياسات الحماية والتدخل المباشر للدولة عندما تعتقد أن ذلك ضروري لحفظ السلام الأهلي أو الدفاع ضد الغزو الإقتصادي الخارجي أو تدعيم عملية الإقلاع الداخلية. وعلى جميع الأحوال لا تنبع هذه السياسات الإقتصادية من منطق لا يرحم لرأسمالية يتصورها البعض كروح محركة للعملية الإجتماعية والتاريخية بدل أن ينظر إليها كجزء من إستراتيجيات قومية أو كتلية ذات أهداف محددة وتاريخية. وأفضل دليل على ذلك هو أن الدول التي تطالب برفع الحماية الجمركية وتحرير التجارة من كل عائق سياسي أو حمائي هي التي تحرص أكثر من غيرها على دعم منشآتها الإقتصادية أو أسواقها كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة والدول المصنعة عموماً.

بالرغم مما يشير إليه من ديناميكية تاريخية عميقة لا يستطيع مفهوم توسع الرأسمالية التجريدي والفضفاض أن يفسّر ما يجري من تحوّل داخل المجتمعات ولا أن يشرح المصاعب التي يشهدها. فهو لا يفرق في التوسع بين التعميم لمنطق الرأسمالية نفسها وتكوين رأسماليات متخلفة تابعة لا روح فيها في ذاتها، والمشكلة الأساسية هنا أيضاً لا تتعلق بعدم صواب التحليل ولكن بعدم القدرة على إدخال جميع عناصر الديناميكية التاريخية في التحليل، والاستمرار في دراسة التحوّل كانعكاس مباشر لمنطق الحتمية الاقتصادية. والحال أن مصير عملية التوسع الرأسمالي في هذه المنطقة أو تلك ليس مستقلاً أبداً عن طبيعة الاستجابات (وتدخل فيها الثقافة والسياسة) الاجتماعية «الذاتية».

وإذا أردنا تجاوز هذه النظرة التاريخية المجردة لما يحصل في العالم، وقبِلنا إدخال عناصر الوعي والثقافة، والبنى الاجتماعية كعوامل مستقلة نسبياً في التحليل، لصار من الممكن أن نتحدث عن تحولات عالمية تتجاوز منطق الرأسمالية. إن السمة التاريخية لما نعيشه منذ أكثر من قرن هو تحول جزء أساسي وأغلبي من المجتمعات البشرية من النظم التقليدية الزراعية، الإقطاعية

والخراجية والمختلطة إلى نظم صناعية حديثة. وتمثل هذه الحداثة العملية في أبعادها وميادينها المختلفة الإقتصادية والسياسية والثقافية والتقنية والعلمية جوهر هذه العملية التاريخية. وفي هذا التصور ليست الرأسمالية ومنطقها الإقتصادي الحتمي هو الفاعل الوحيد في التاريخ ولا موضوع البحث والدراسة التاريخية ولكن المجتمعات نفسها ومنطق تنظيمها لنفسها وقدرتها على هذا التنظيم ومواجهة التناقضات والمشاكل الكبرى التي يطرحها التحول التاريخي المادي والنظري، أي الإندراج في الحضارة الراهنة.

وينطوي مفهوم الحداثة، إذا جردناه من مضمونه الأسطوري الشعري والقيمي، على عمليات معقدة عديدة ومتداخلة أبسطها بناء القاعدة الإقتصادية المادية لإنتاج الحد الأدنى من شروط إنتاج المجتمعات كمجتمعات مدنية، أي من شروط الإتساق والإبداع الفكري وتوليد معنى الحياة وخلق التوازن والإستقرار السياسي والإجتماعي. وهذا الحد الأدنى هو النجاح في عملية التصنيع، ثم توسيع دائرة عمل هذه الحداثة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والسيطرة على آلياتها محلياً، وأخيراً، استيعاب القيم التي تقوم عليها وتلهمها، وهي قيم الحقبة الأنوارية، كما هو الحال في البلدان الصناعية الكبرى وفي مقدمها المجموعة الغربية. ومن الواضح أن عملية التحويل هذه تتعرض لمصاعب هائلة، وأن المجتمعات التي أخفقت في السيطرة على آلياتها مضطرة اليوم إلى أن تدخل في عصر ما بعد الحداثة وقيمه من دون رصيد ذاتي فعال، أو من دون رأسمال معنوي أو مادي أو تقني أو علمي ناجح.

إن المقصود هو أن تاريخنا الراهن ليس تاريخ الرأسمالية بشكل مجرد. ولا يمكن النفاذ إليه بالإقتصار على مفهومها. إنه، فيما وراء الرأسمالية القائمة وأزماتها المتعددة وتوسعها الموجود أيضاً، تاريخ السياسة والدولة والمجتمع المدني والعقل والنفسية معاً، وتاريخ الصراع الدائر بين الجماعات على السيطرة على رأسمال الحضارة الحديثة المادي والتقني، الروحي والعلمي. والسيطرة على هذا الرأسمال لا تعني إمتلاك شيء أو موضوع جاهز وناجز ولكن التحكم بعمليات وفضاءات يتيح النفوذ إليها أو احتلالها التحكم بالموارد الطبيعية والمكتسبة الأساسية للبشرية، ومن ورائها بالعملية التحضيرية والتمدينية

ويساهم، بالتالي، في زيادة فرص التقدم لدى البعض على حساب الآخرين. وليست الرأسمالية إلا أحد التقنيات الكبرى التي استخدمتها الجماعات، سواء أكانت أمماً كبرى أو تجمعات مركبة، لتحقيق هذه السيطرة على الموارد والمواقع والإمكانيات والفرص معاً.

وما نعيشه اليوم هو أزمة حضارية نابعة من تفجر التناقضات التي ولدتها عملية التحديث على مستوى الكرة الأرضية، أكثر مما هو أزمة الحداثة الرأسمالية نفسها. ويمكن القول أنها أزمة التحول التاريخي، وتأثير هذا التحول على الإستقرار الوطني والعالمي الذي كان قائماً، والدفع في اتجاه القطيعة أو انهيار التوازن. فهي ليست أزمة تاريخية قاتلة كما هو التصور الشائع عن أزمة الرأسمالية، وإنما أزمة انتقال من نظام عالمي إلى آخر من نتائجها المباشرة تكسير التوازنات القائمة وإعادة بناء النظام العالمي على أسس جديدة تجعل العديد من المجتمعات التي كانت تطمح للإندماج في الدورة الحضارية العالمية مهددة بالخروج النهائي منها. ومن الواضح من وصف هذه الأزمة، أن الذي يعاني منها ليس بالدرجة الأولى البلدان الرأسمالية الكبرى، أو تلك التي تسيطر عليها الرأسمالية المتقدمة، ولكن بالعكس تماماً، تلك المجتمعات التي تفتقر للنمو الإقتصادي والصناعي والرأسمالي القوي. إنها بالدرجة الأولى أزمة بلدان المحيط وبالمقام الثاني أزمة الدول الشيوعية والإشتراكية التي نجحت في بناء قاعدة وتقاليد صناعية، ولكنها لم تنجح في استيعاب آليات السيطرة على السوق المحلية والعالمية والتعامل معها، وتكاد تخسر الرهان على الدخول في عصر الثورة التقنية العلمية.

السبب الرئيسي في تفجر هذه الأزمة هو عجز الأطر الفكرية والسياسية والإقتصادية التي طورتها حقبة الحداثة الماضية، أي ذات الطابع الوطني والقومي والصناعي، عن الرد على متطلبات عملية تمدين المجتمعات الكبرى ذات الطابع العالمي، أو التي يزداد انفتاحها عالمياً. والمقصود من وراء العجز هو التناقض الذي لا يكف عن التفاقم بين متطلبات ومطالب التمدن، أي الإندماج في نمط الحضارة الحديث، وبين عجز الأنماط التقليدية للحداثة الصناعية والوطنية عن تلبيتها. وقد دفعت الثورة التقنية العلمية الجارية هذا التناقض إلى حده الأقصى،

فقوضت كل الجهود الماضية التي قامت بها أغلب شعوب العالم للإلتحاق بالثورة الصناعية، وكسرت التوازنات المحلية والدولية القديمة، وأفقدت القسم الأعظم من مجتمعات العالم قدرتها على التحكم بمصيرها، بل على تحديد غايات وأهداف ممكنة للجهد الجماعي بقدر ما أغلقت أمامها كل الآفاق وتركتها معلقة في الفراغ بين بنية تقليدية منخورة وبالية وحداثة غير منجزة. وقد عمقت هذه الثورة القطيعة العالمية بين إنسانيتين تسيران في إتجاه معاكس، وحطمت آمال الأغلبية في تحقيق التراكمات المادية والتقنية والعلمية والسياسية/ الإجتماعية الضرورية للتحكم بعملية التنمية والإندماج في التاريخية الحضارية، بما في ذلك السيطرة المسبقة على الثورة الصناعية.

إن نمط الإنتاج الرأسمالي الذي ثور إقتصاد أوربة الغربية غير قادر على تقديم حلول ناجعة لمشاكل التنمية الإقتصادية والإجتماعية في القسم الباقي من الكرة الأرضية، بل إنه يبدو هو نفسه عاجزاً عن الإشتغال بفعالية في هذه الأقطار. ونموذج الإستهلاك الرأسمالي مستحيل التعميم على شعوب العالم الجديد مثل ما إن تعميمه يشكل عقبة أمام نمو علاقات الإنتاج الرأسمالية ذاتها.
باختصار إن تعميم قيم الحداثة في العالم أجمع يتعارض مع نقص القدرة على تلبيتها ويخلق عدم توازن عميق ودائم وتوترات كبرى على مستوى العلاقات الوطنية والإقليمية والدولية معاً. ويصبح من الواضح أكثر فأكثر أن تحقيق إشتغال القيم الحديثة ليس ممكناً من دون تغيير النماذج والأشكال التي تجسدت فيها في الحقبة الماضية، مما يعني ضرورة ابتداع واكتشاف حداثة جديدة.

إن أزمة الرأسمالية نفسها ليست في العديد من المجتمعات المتقدمة الصناعية، وهي على كل حال أقل من أزمة الإقتصادات غير الرأسمالية مهما كانت متخلفة، إلا ثمرة الصعوبات التي تواجهها المجتمعات في الرد على متطلبات هذه الثورة المادية والمعنوية، وتحقيق الشروط الضرورية للنجاح في استيعاب عناصرها وآلياتها للبقاء في المباراة الدولية.

وتعبر كلمة الثورة هنا عن طفرة تاريخية تترافق فيها العوامل الموضوعية والذاتية معاً. وهي تعكس بصورة أفضل مبدأ التفاعل الذي تحدثنا عنه والذي يوجد في أصل العملية والحركة التاريخية، والذي تتضافر فيه العوامل الإقتصادية

الرأسمالية البحتة والعوامل السياسية التي تتجسد في الإستراتيجيات الجماعية الواعية، والعوامل العلمية والثقافية التي تنمو على أساس ديناميتها الخاصة. إن فكرة الثورة التقنية والعلمية لا تلغي فاعلية إو دينامية الرأسمالية الصناعية ولكنها تضمها إلى ديناميات موازية وإن لم تكن متعارضة بالضرورة. فالثورة التقنية والعلمية، تماماً كما كانت الثورة الصناعية من قبل وكل ثورة تاريخية، ليست وليدة حتمية منطق رأسمالي يتحكم بالمجتمعات ولا تستطيع في مواجهته شيئاً، ولكنها ثمرة التقاء ديناميات واكتشافات متعددة ومختلفة.

فطبيعة الأزمة الراهنة وقوتها متناسبة طرداً مع قدرة الدول والمجتمعات على توفير شروط الإنخراط فيها ورد التحديات التي تطرحها هذه الثورة. ويكفي أن ننظر إلى وقائع الأزمة حتى ندرك ذلك. إذ بينما كانت الرأسمالية اليابانية والألمانية، مهد هذه الثورة، لا تزال تحقق معدلات نمو كبيرة في السبعينات وحتى بداية الثمانينات، كانت بقية الدول الصناعية تتراجع وتدخل في مرحلة ركود دفعها منذ السبعينات إلى تعديل سياساتها واتباع سياسة رأسمالية هجومية تجسدت في التاتشرية والريغانية هدفها مساعدة الرأسمالية القومية على تجاوز صعوباتها وفتح الطريق أمامها، بمساعدة الدولة، لتحقيق شروط التقدم المنشود. وحتى في فرنسا الإشتراكية لعبت الدولة دوراً واعياً وحاسماً في دعم وتمويل الشركات الكبرى ودمجها وإعادة تنظيمها وبنائها لتستطيع الوقوف على أقدامها في السوق الدولية وتصبح قادرة على تحمل نتائج المنافسة العالمية.

صحيح أن معدلات النمو لم ترتفع بعد هذه الإصلاحات وأن معدلات البطالة قد ازدادات، لكن من الصحيح أيضاً إن الإصلاحات البنيوية قد دعمت وحصنت المشاريع الصناعية ورفعت قدرتها على الدخول في المنافسة الدولية. وما تطور البطالة وما يدور اليوم من تفكير في تجاوزها من خلال تخفيض ساعات العمل إلا برهاناً على إدراك القيادات في الدول الصناعية لطبيعة التحولات العميقة التي طرأت على الإقتصاد العالمي نفسه بسبب الثورة التقنية.

وفي ظل هذه الأزمة النابعة من تحديات الثورة التقنية والعلمية، نجحت بعض الدول الآسيوية الصغيرة التي كانت قد راكمت خبرة علمية لا بأس بها في أن تجذب بعض الرساميل لتحقق خرقاً فعلياً، ولو كان محدوداً، في حقل

المنافسة وتدخل السوق الدولية. وهنا أيضاً لا يمكن الحديث عن أزمة الرأسمالية، بل إن منظري الليبرالية يأخذون من هذه التجربة درساً على نجاح الليبرالية وانتصارها، ويدللون بهذا الإنتصار على إمكانية دخول البلاد النامية في الإقتصاد الدولي لو اتبعت الطريق الليبرالية ذاتها. وليس من المبالغة أن نقول أن هذه التجربة تمارس إغراءاً شديداً على دول الجنوب وتدفعها أحياناً إلى تكسير إقتصاداتها والتضحية بتراكماتها الضئيلة أملاً بالحصول على ما هو أفضل منها.

وإذا كانت نظرية أزمة الرأسمالية التاريخية لا تستطيع أن تفسر التباين في حيوية الإقتصادات الرأسمالية هنا وهناك، ولا في ظهور النمور الآسيوية ونجاحها في تكسر الإحتكار الدولي للسوق التقنية فإنها تعجز بشكل أكبر عن تفسير ظاهرة إنهيار التكتل السوفييتي وحركة عدم الإنحياز وتجارب البناء الوطني في العالم الثالث. وبالعكس، إن نظرية الثورة التقنية والعلمية هي التي تفسر إنهيار الشيوعية في الشرق واهتلاك تجارب البناء الوطني في العالم الثالث أيضاً. فلم تسقط الشيوعية بسبب أزمة الرأسمالية، ولا بسبب انتصار الليبرالية كما يدعي اليمين أيضاً، ولكنها سقطت لأن منطق الإقتصاد والمجتمع والثقافة ونظام التعليم الذي قامت عليه، بقدر ما يحبط المبادرة العقلية، الفردية والجمعية، ويجعل مصير المجتمع معلقاً بيد البيرقراطية، يتعارض تعارضاً كلياً مع مقتضيات الثورة التقنية وما تحتاج إليه من مرونة هائلة وسرعة في الحركة وتداول واسع ومتجدد للمعلومات. إن النظام الشيوعي الإجتماعي والإقتصادي والثقافي كما تجسد في الكتلة السوفييتية أساساً، كان بمثابة الديناصور البطيء الحركة والثقيل الفهم بالمقارنة مع ما أنتجته الرأسمالية الغربية من تشكيلات ومؤسسات متنوعة، حرة المبادرة، قادرة على تنويع نشاطاتها وتعديل طريقة عملها للتكيف مع الأسواق والأذواق، وعلى تصحيح أخطائها وإعادة النظر السريعة في بنياتها واستراتيجياتها. وبينما كان النظام الشيوعي، وهو نظام رأسمالية الدولة في الواقع، يحتفظ بالمبادرة جميعها لبيروقراطية بعيدة عن المجتمع وقائمة فوقه، كان النظام الليبرالي الغربي يتمتع بثروة هائلة من الشركات والإطارات الإدارية والتسييرية التي تتمتع كل منها باستراتيجية خاصة، وتدفع في تنافسها نفسه إلى تحسين طرق عملها ووسائل تدخلها في الداخل والخارج باستمرار. فبينما بقيت

البيروقراطية السوفييتية تعيش على التكرار واجترار الماضي أصبحت الرأسمالية الليبرالية موطن الإبداعات والتجديدات العميقة التي سوف تقود أيضاً إلى تفجير الثورة التقنية والعلمية. وهي الثورة التي ستهمش النظام السوفييتي وتقضي على كل آماله في الإستمرار في المنافسة. وهكذا سوف يبدأ تفكيك هذا النظام في الإتحاد السوفييتي نفسه، ومن قبل قيادته ذاتها، وليس نتيجة هزيمة عسكرية أو سياسية.

أما تجارب البناء الوطني والتحرر الوطني، فقد كانت ضحية سريعة وسهلة لهذه الثورة التقنية والعلمية. وباستثناء المعارك الكبرى التي خيضت للسيطرة على المواقع والمواد الإستراتيجية الدقيقة، لم يحتج الشمال الصناعي إلى بذل جهد كبير حتى يجعل العالم الثالث السابق المتمرد عليه يزحف على قدميه ويطلب الصفح والمعونة. وسبب ذلك بسيط جداً، ذلك أن من نتائج الثورة التقنية والعلمية الرئيسية إنتاجها لإمكانيات ووسائل تقضي تماماً على كتامة السوق الداخلية، بل على فكرة وجود سوق اقتصادية وطنية محمية.

فبما أسفرت عنه من تقدم في تقنيات الإدارة سمح لها ببناء مشروعات تتعدى كل الدول وتخترق حدودها، وبما أبدعته من تقنيات عسكرية واستراتيجية للمراقبة والتدخل والضبط من بعد، وما أحرزته من تفوق لا يقاوم في ميدان المعلوماتية والسيطرة على الأجواء الثقافية، انتزعت هذه الثورة، من دون أن يحتاج الأمر إلى إطلاق رصاصة واحدة، كل مقومات الدولة الوطنية وقدراتها وسيادتها، وجعلتها كثمرة جافة لا حياة فيها. لقد مكنت الثورة التقنية البلدان التي تسيطر على تقنياتها ووسائلها من بلورة استراتيجيات عالمية كبرى بقدر ما وضعت في يد هذه البلدان جميع العوامل والوسائل التي تتحكم بالتقدم والنمو في العالم أجمع، عوامل البحث العلمي والتنمية التكنولوجية والرأسمال المالي والسيطرة الثقافية وتكوين المخيلة اليومية وموضوعات الإثارة والحاجات والرغبات والأحلام للإنسانية أجمع. وهكذا وجدت أنظمة التحرر الوطني التي لم تكن تملك في مواجهة التكتلات الصناعية الضخمة إلا المراهنة على الشعور الوطني والمساعدة السوفييتية، أقول وجدت نفسها كالذبابة الضائعة في بحر تتلاطم فيه أمواج الإقتصاد الدولي القوية.

3 ـ الاستقطاب العالمي وآلياته:

إن جوهر ما يحصل هو أن الثورة التقنية والعلمية والمعلوماتية تولد تحديات جديدة وغريبة على الرأسمالية ذاتها، أي على الرأسماليات القومية وعلى السوق الدولية التي تجمع فيما بينها. وقد أنتجت هذه التحديات حتى الآن ثلاثة ردود أفعال رئيسية تميز استراتيجية الدول الصناعية الطامحة إلى البقاء في ميدان المنافسة. الأول، وهو ما يسعى إلى إخفائه التطبيل الجديد بالليبرالية ومحاسنها، أعني الإندماج المتزايد بين استراتيجية الرأسمالية (الإقتصادية)، وأعني بها استراتيجيات المنشآت والمشاريع الإقتصادية المختلفة، واستراتيجية الدولة. فالرأسمال يسير اليوم، كما في المرحلة الإستعمارية تحت حماية الدولة وبالتوافق والتفاهم معها. أما الرد الثاني فيتجسد في النزوع نحو توسيع الأسواق الرأسمالية بالفعل عن طريق خلق التكتلات الدولية، مثل الإتحاد الأوروبي ومنطقة التجارة الحرة الأمريكية الكندية المكسيكية، والتكتل في جنوب شرق آسيا، وفيما وراء ذلك، إعادة تنظيم حقل الإقتصاد العالمي برمته كما عبرت عن ذلك مباحثات منظمة «الغات» الأخيرة.. في حين يتجلى الرد الثالث في ما ينبغي أن نطلق عليه اسم الهجوم الكاسح الذي بدأت تقوم به الدول الأقوى صناعياً والتي تطمح إلى إستكمال شروط الإندماج في دائرة الثورة التقنية والعلمية، على دول الجنوب لتجريدها تماماً من إمكانياتها ومواردها وأسواقها مهما كانت ضئيلة أو صغيرة. وليس في هذه العملية أي توسع حقيقي للرأسمالية أو أي تعميق للعلاقات الرأسمالية ولكن إجتياح كامل لهذه البلدان يفقدها كل مكوناتها الإقتصادية والسياسية. ويتخذ هذا الهجوم صورة الإستراتيجية الشاملة التي تجمع بين السطو الإقتصادي بالمعنى الحرفي للكلمة وتفكيك الدولة الوطنية وتفريغها من سيادتها ومحتواها، والتصفية المنظمة والمنهجية للثقافات المحلية وتدمير الهوية الثقافية حتى يصبح من الممكن اختراق الجماعات وحلها وحتى يسهل وضع اليد على مصادرها الوطنية بصورة مجانية تقريباً. وقد كانت حرب الخليج التجسيد الأعمق لهذه الإستراتيجية التي تجمع بين التدمير العسكري والتفكيك السياسي والتشويه المنظم لصورة الشخصية أو للهوية الثقافية للشعوب المعدة للنهب والتشليح.

إن جوهر الوضع العالمي الراهن ليس إنهيار التجربة الرأسمالية ولكن تقدم الثورة التقنية والعلمية وتدميرها للنظم الإجتماعية والإقتصادية التي لا تتمتع بالمزايا الضرورية للتأقلم معها واستيعابها أو السيطرة على مضاعفاتها. وهذا هو الذي يفسر ـ كما سبق وأشرت ـ انهيار الشيوعية وتجربة الإستقلال الوطني.

وإذا كانت الرأسمالية أو المجتمعات الرأسمالية تمر بأزمة انتقالية سببها الهزة التي أحدثتها الثورة التقنية والعلمية، فإن المجتمعات «الشيوعية» تعيش أزمة تاريخية، تتجلى في انهيار النظرية والممارسة العملية والتنظيم الإجتماعي/ السياسي معاً. وسبب هذه الأزمة إخفاقها الذريع في تقديم حلول لمسألة استيعاب التجديدات الإقتصادية والعلمية والتقنية، وعجزها عن مساعدة المجتمعات على مواكبة هذه التجديدات. وتمر بأزمة مماثلة أيضاً حركة التحرر الوطني، أو ما نجم عنها من مذاهب وقوى وسياسات تركز اهتمامها على مسألة تنمية العالم الثالث وإخراجه من وضعيته الدولية التي خلفها الإستعمار وتحقيق إستقلاله السياسي والإقتصادي.

وأزمة الشيوعية والحركات الوطنية ليست جزءاً من أزمةِ الرأسمالية ولا مظهراً لها، وإنما هي تجسيد لإخفاق السياسات والإستراتيجيات البيرقراطية اللاعقلانية في تنفيذ مهام الثورة الصناعية، ولعجزها عن استيعاب مهام الثورة الجديدة. وليس من الممكن فيما يتعلق بالتجربة السوفييتية الفصل بين هذه الإستراتيجيات وبين النزعة الطوباوية التي سيطرت على النخبة الشيوعية واليسارية في تلك الحقبة. والمقصود بالطوباوية ربط الممارسة الإجتماعية التاريخية، أي السياسة العملية، وليس الأخلاق فقط، بتحقيق أهداف مستوحاة من قيم إنسانية نبيلة لكن ليس لدى المجتمع وسائل الوصول إليها أو السيطرة على الآمال التي تبعثها. فالطوباوية لا ترتبط بوجود المثل ذات الوظيفة التربوية ولكنها تقوم على تحويل المثل والقيم العامة والملهمة إلى أهداف ومهام عينية، أي تجميد هذه المثل في برامج سياسية مطروحة للتحقيق الفوري. فهي تخفض السياسة إلى مستوى الأخلاق وتدفع بها لا محالة إلى مأزق لا مخرج منه. ومصدر الطوبى الماركسية كامن في تصور مجتمع لا يكون فيه للإقتصاد وعلاقات التبادل والتنافس وتنازع المصالح مكان، ويكون من الممكن فيه للنظام الإقتصادي

الراهن، نظام الرأسمالية، أن يلغي نفسه وينحل في نظام شيوعي لا يكون فيه مكان إلا للقيم الإنسانية وللتعاون والتضامن والمنفعة المشتركة.

أما الدافع لهذه الطوبى فليس شيئاً آخر سوى تصور الرأسمالية نفسها وكأنها نظام ومنطق اقتصادي خارجي مفروض ليس لدى المجتمعات الإنسانية أي قدرة أو مورد يسمح لها بالتحكم بمنطقها وتعديله وإخضاعه لقواعد وقيم ومبادىء تتجاوز المنطق الإقتصادي وقانون التراكم الرأسمالي وزيادة معدلات الربح.

والحال لقد كان تجاوز منطق الرأسمالية الوحشي واضحاً بشكل خاص في الحالات والمجتمعات التي نجحت في بناء نظام سياسي إجتماعي فعال قادر على تعبئة قيم التكافل الإجتماعي وبناء آليات التوازن السياسي بين السلطات الإقتصادية والإجتماعية، واحترام المصالح الحيوية لجميع أطراف المجتمع، وتطوير وسائل السيطرة الإجتماعية على رأس المال، أي بتنمية السياسة والسلطة الديمقراطية والثقافة الإنسانية التي تجاهلها كلياً التحليل الماركسي. فهذا التطور هو الذي غير من معطيات الرأسمالية الأولى وحور فيها وجعل منها نظاماً إجتماعياً وليس مجرد آليات إقتصادية وحتمية لا تاريخية. وقد أدى نضال الطبقات الشعبية من جانب، وفاعلية الإرث الكبير من القيم الإنسانية التي رعتها واحتضنتها الثقافات، وحاجات الحفاظ على السلام الإجتماعي وتحقيق الحريات الفردية، إلى تعديل جوهري في نمط ممارسة قانون التراكم الرأسمالي وفي الرأسمالية نفسها كنظام اقتصادي/ اجتماعي. وأصبح من الممكن في إطار الرأسمالية، ولو بدرجات متفاوتة، تحقيق التسوية الطبقية وضمان الحد الأدنى من المصالح الشعبية، وتوفير الأمن بل حتى الرفاه لجزء كبير من السكان، وتفريغ شعار الثورة الإشتراكية وطوباها التقليدية من أي معنى. باختصار، لقد أمكن ولا يزال من الممكن إخضاع منطق الرأسمالية الإقتصادي واللانساني والتحكم به إذا أمكن بناء الإطار السياسي والقانوني والثقافي الحي القادر على تفعيل القيم الإنسانية الإيجابية، بل لا بديل عن هذا الإطار. وهذا هو جوهر منهجي الذي يعطي الأولوية في فهم المجتمعات ومعالجة مشاكلها لتحليل النظام السياسي/الإجتماعي واستيعاب دينامياته التاريخية. وبالعكس قاد السعي نحو

مجتمع لا طبقي ودولة ترفض الإعتراف بنفسها كمركز لسياسة تاريخية وإجتماعية إلى تكسير منطق المجتمع ومنطق السياسة ومنطق الثقافة وإلغاء استقلالهم جميعاً، وبالتالي إلى بناء نظام سياسي/ إجتماعي جامد وأحادي الجانب متمحور كله حول منطق الإقتصاد بعد تفريغ هذا الإقتصاد نفسه من أي آلية ذاتية. وكان من الطبيعي أن ينتهي تدمير الديناميات المتعددة، الثقافية والإجتماعية والسياسية المتميزة، التي يستند إليها التوازن الدقيق لأي مجتمع إلى نشوء وسيطرة سلطة قاهرة وكلية، هي مركز التوازن الوحيد والبديل العملي عن جميع البنيات المدمرة. وليس هناك أي سبب آخر لانهيار النظام السوفييتي سوى طبيعة هذا النظام الذي سار إلى حتفه بسبب تصلب شرايينه وافتقاره لأي مصدر للحيوية والفاعلية وقتله الإرادي والمنظم لكل ديناميات الحركة الإجتماعية.

أما في البلدان الجديدة التي قادت العملية التحويلية فيها نخبة محلية وطنية أو شبه وطنية، فقد كان الإخفاق مضاعفاً لأنه جمع بين نظام سياسي إجتماعي قاتل للروح والفكر والإرادة معاً، وبين استراتيجية تنموية كاريكاتورية قائمة ليس فقط على الإعتقاد، تحت تأثير الأفكار الماركسية والسوفييتية والقومية السائدة معاً، بأن عملية البناء الوطني هي عملية اقتصادية فحسب، ولكن أكثر من ذلك على أن من الممكن بناء اقتصاد مستقل كلياً ومشابه للإقتصاد الرأسمالي أو الإشتراكي في المستوى الوطني، أي مهما كان حجم السوق وقدرات البلد المعني وإمكانياته الذاتية. وكان ذلك يعني الجهل بالأبعاد الإستراتيجية العالمية للعملية التنموية ذاتها، وتجاهل متطلباتها الإجتماعية والسياسية الداخلية. لقد أصبح كل قطر يعتقد أنه مجال كوني صغير مستقل قائم بذاته، ويعمل على هذا الأساس، في حين أن الأمر، أعني التنمية، لا يتعلق ببناء رأسماليات وطنية ومتشابهة ومتماثلة تعيش جنباً إلى جنب، بقدر ما يتطلب إدراك الأبعاد العالمية للعملية التحديثية، ويرتبط بالسيطرة على جزء من عناصر هذه العملية والتحكم بها. وهذا الإخفاق، وتعاظم الإدراك للحقيقة العالمية والمتعددة الأبعاد للواقع الإجتماعي ولنظام المجتمعات، يدفعان الكثير من الماركسيين والقوميين الجذريين اليوم إلى الإنكفاء على استراتيجية بديلة هي استراتيجية الوقوف في وجه التوسع الرأسمالي أو السعي إلى حماية المجال الوطني منه. فإذا كان جوهر

ما يحصل اليوم، أي طابعه الرئيسي، هو توسع الرأسمالية، وإذا كان هذا التوسع هـو سبـب الإستقطـاب ومـن ورائـه تهميـش وقتـل الإقتصـاد والإجتمـاع الـوطني والعالمثالثي، فالرد الوحيد الناجح عليه في منظور غياب إمكانية الثورة القومية أو الإشتراكية، يكمن في غلق الأبواب في وجه هذه الرأسمالية المستشرسة حتى تستطيع البلاد والمجتمعات الضعيفة أن تحمي نفسها من ويلاتها. وهذا يفسر كيف تتركز عقيدة المعارضة اليوم على الدفاع عن الإجراءات الحمائية ورفض الإنفتاح السياسي أو الإقتصادي.

ذاك ما تبقى من استراتيجية اليسار العالمي الذي لا يتحدث اليوم إلا عن مقاومة الرأسمالية. ويتقلص خطابه بسبب ذلك إلى نوع من خطاب الإدانة والتشهير وإظهار السلبيات والمساوىء والمخاطر، أي أنه يتحول إلى خطاب طوباوي بالمعنى العميق للكلمة. وهو قريب جداً من خطاب الحركات الإسلامية الإحتجاجي أيضاً وإن كان لهذا الخطاب الثاني لمحات أكثر هجومية من الأول. لكن في النتيجة يصب الخطابان لا محالة في استراتيجية واحدة جوهرها درء المخاطر والتحذير من السلبيات وإبراز المحظورات. كلاهما يراهن على التوعية والتوجيه ويعتقد بإمكانية فك الإرتباط وبناء نظام جديد مختلف في بنيانه واقتصادياته ونظمه وقيمه ومآله عن النظام القائم.

بل هذا هو في نظري جوهر استراتيجية الحركات الإحتجاجية القائمة اليوم في العالم أجمع، البيئوية واليسارية والعالمثالثية والدينية أو الأخلاقية الدينية التي تتطور في جميع المجتمعات، وتأخذ شكلاً سياسياً قوياً في مجتمعاتنا العربية.

والدروس التي ينبغي استخلاصها من هذه الحقبة هي:

أن الرأسمالية ليست قانوناً واحداً وعاماً عالمياً يتحكم بالعالم والمجتمعات في كل مكان، ولكنها نمط إنتاج خاضع كما ذكرنا في تحققه وأشكال تجسيده لعوامل السياسة والثقافة الوطنية والإقليمية ولعوامل النزاعات الدولية. وأنه لا بد في الحديث عن الرأسمالية من التمييز بين ما تضمه الرأسمالية من أسس تتعلق بتكوين وتراكم رأس المال وخلق الأسواق وبناء المشاريع وتطوير عوامل الإنتاج البشـريـة والتقنيـة، أي كنمـط إقتصـادي يستجيـب لحـاجـات تحقيـق الحـداثـة أو

الإنتقال بالمجتمعات الزراعية نحو مجتمعات صناعية وتقنية، وبين الرأسمالية كسياسات واعية تعتمد على مبادىء حرية التجارة والسوق وغيرها من المباديء الأخرى الشائعة. وفي اعتقادي أن ما حصل في العالم الثالث وفي العالم الشيوعي هو بالفعل تحقيق للرأسمالية بالمعنى الأول، أي محاولة تصنيع المجتمعات، وإنما من خلال سياسات غير ليبرالية أو مضادة للمفاهيم والمباديء الليبرالية. وأن الذي انهار هو تلك التجارب التي استلهمت السياسات الحكومية بالدرجة الأولى.

أن السياسات العالمية ليست تجسيداً لقانون التوسع الرأسمالي الموضوعي، ولا تقوم الحكومات الصناعية إلا بما يفرض عليها هذا القانون تحقيقه، ولكنها سياسات واعية تعبر عن توجهات واستراتيجيات ومصالح وغايات وطنية أو تكتلية، هي التي تعطي للرأسمالية العالمية صورتها الراهنة وشكلها، وهي التي تفسر أيضاً مناخ الحرب الإقتصادية السائد.

والمقصود أن الرأسمالية لا توجد من دون وجود السياسات والإستراتيجيات التي تساندها، وأنه لا وجود بالتالي لقانون عالمي للرأسمالية مستقل فعلاً عن هذه الإستراتيجيات والسياسات. وهذا يعني أيضاً أنه لا توجد حتميات في الصيغة التنموية التي يعرفها العالم والتي تتمثل في القطيعة المتزايدة بين الشمال والجنوب. فهذه القطيعة لا تنبع من قوانين توسع الرأسمالية بوصفها قوانين لا واعية ولا إجتماعية تخضع لها رغماً عنها المجتمعات، ولكن من إستراتيجيات قائمة على إختيارات وطنية وعالمية يمكن تحليلها والكشف عن مثالبها وبالتالي تغييرها واستبدالها بسياسات إيجابية. وهذا يعني أخيراً أن التناقضات ليست موجودة في الرأسمالية أو في نمط الإنتاج الرأسمالي، ولكن في هذه السياسات والإستراتجيات نفسها. ولو كان الأمر غير ذلك، لكانت المجتمعات رهينة آليات وحتميات عمياء لا قدرة لها عليها، ولتعطلت نهائياً الإرادة وكل قيمة أو فكرة سياسية. بل لما كان للسياسة مكان.

إن الرأسمالية ليست حقيقة قائمة خارج نظم المجتمعات السياسية والإجتماعية والثقافية التي تحتضنها، ولكنها بالعكس من ذلك تماماً، وبالشكل الذي توجد عليه، أي كنظام استقطاب، هي المحصلة الطبيعية لهذه

الإستراتيجيات والسياسات والعمليات التي تبلورها وتقوم بها الجماعات والمجتمعات في بحثها عن تحسين مواقعها وتعظيم مكاسبها وتأمين سبل ومصادر إزدهارها، وبالتالي استقرارها وشرعية السياسات أو الحكومات التي تقودها.

هذه هي آليات الإستقطاب الحقيقية والأزمة العالمية، والجنوبية بشكل خاص، المرتبطة بها. وهذا يفسر كذلك آثارها المتباينة على بلدان العالم والمهام المختلفة التي تطرحها على كل منها. فهي لا تظهر في البلدان الصناعية إلا في صورة أزمة إقتصادية كلاسيكية، ممزوجة بأزمة قيم العقلانية والإنتاجية والفعالية والمنفعية التي تشكل جوهر الأيديولوجية السائدة. وفي هذه البلاد تدور المعركة بالدرجة الأولى حول إعادة تنظيم القوى الفاعلة، من سوق محلية وقوى إنتاجية وتوزيع للعمل والسلطة، وتأهيل مهني، واستراتيجيات إقليمية ودولية، من أجل تحسين مواقع كل قطب فيها وزيادة حصته في السوق العالمية، وبشكل أساسي في السيطرة على أسواق الآخرين ومواردهم الطبيعية أو البشرية.

وبالعكس تتجلى الأزمة في البلاد النامية، بشكل رئيسي، عبر الإنهيارات الإقتصادية والسياسية والإجتماعية وتزايد مخاطر التهميش الجماعي. وتتباين ردود الأفعال عليها بين تمزق الطبقات والنخب السائدة، وعجزها عن بلورة استراتيجية عقلانية وفاعلة لمواجهتها، والخروج الواسع على النظام. وهي تكاد تقضي قضاءاً نهائياً على الدول الصغيرة والضعيفة وتقود إلى تفككها الكامل كما هو الحال بالنسبة لبعض دول أفريقيا. وكما تقود الأزمة في الشمال إلى محاولات تجاوز الحداثة إلى ما يسمى اليوم مرحلة ما بعد الحداثة، تعمل في بقية أنحاء العالم، بدرجات متفاوتة، على إهتزاز مفهوم هذه الحداثة وتزايد خيبة الأمل بها وبقيمها وآلياتها وغاياتها. وبينما يتخذ التعبير اليومي عنها في المجتمعات الصناعية صورة التهديم للنظم المغلقة المذهبية والقبول بفكرة التعددية والإختلاف والإحتمالية ونمو الفلسفات الذاتية والفنية والأدبية والتفكيكية، تتجلى في المجتمعات التي سقطت ضحيتها عبر تنامي روح الرفض للقيم الحديثة والعودة إلى الفلسفات الشمولية وإحياء العصبيات الأقوامية.

4 ـ إعادة البناء في الشمال والتدمير الذاتي في الجنوب:

يقتضي العمل من أجل تغيير النظام القائم في بنياته الوطنية المحلية المشوهة والتبعية وفي بنياته واستراتيجياته العالمية وما ينجم عنها من تهميش للأغلبية البشرية وإزدهار متصاعد للأقلية، نظرة مختلفة للتاريخ والرأسمالية وطبيعة التغييرات الإجتماعية وأهداف النزاعات الإجتماعية. وهو يستدعي قبل هذا وذاك تجاوز الحرب الأهلية التي تهدد بها الأزمة الراهنة جميع المجتمعات الضعيفة أو التي خسرت رهاناتها التاريخية. وبالعكس لا تعمل الطوباويات ولا تفيد إلا في تغذية هذه الحرب وصب الزيت عليها بقدر ما تساعد على إغلاق الباب أمام أي تواصل أو حوار عقلاني بين القوى والتيارات الوطنية المتنازعة، وتحرمها من تحديد أهداف واقعية قابلة للتحقيق، وتمنعها من العمل على صوغ سياسات واستراتيجيات عملية لمواجهة التحديات الفعلية. فإذا كانت الأزمة التي نعيشها، نحن أبناء العالم الثالث، هي أزمة الفشل في استيعاب الثورة الصناعية وتخلف وسائلنا المتراكمة في استقبال حقبة الثورة التقنية والعلمية، وإذا كانت الظواهر التي نعاني منها هي من منتجاب هذا الفشل وتحديات هذه الثورة، فالرد الصحيح والناجح لن يكون عندئذ الجمود عند موقف المقاومة والإحتجاج، ولكن العمل على توفير ظروف تجاوز الفشل وتحقيق الثورة التقنية والعلمية، أي التفكير في تجاوز الشروط المادية والسياسية والإجتماعية والثقافية التي جعلتنا نخفق في المشاركة في هذه الثورة، بل في فهم مضمون العملية التاريخية التي تجري تحت أعيننا. ولن يكون لفكرة المقاومة والإحتجاج قيمة كبيرة، بل سوف تبدو مصدر مواقف سلبية تعبر عن العجز أكثر مما تشير إلى إستجابات عملية. وبالفعل، لقد انطبعت استراتيجية دول الجنوب والدول الضعيفة عامة بالمقاومة والإحتجاج والتمرد خلال كل الحقبة الماضية، وكانت هذه المقاومة ترمي إلى إرضاء الشعور بالكرامة أكثر مما كانت تطمح إلى تغيير شروط الوجود الجماعي أو تأمل في إمكانية إحداث ثغرة حقيقية في جدار السيطرة والهيمنة الخارجية. وقد قاومنا بالفعل، وقاوم الهنود الحمر في القارة الأمريكية، وقاومت جميع الشعوب السيطرة الإستعمارية، لكن الإنتصار لم يتحقق إلا لتلك الشعوب التي نجحت في الإنتقال من مفهوم المقاومة الذي يستجيب لقيم الكرامة إلى مفهوم

البناء والتغيير والتعديل الذي يخلق شروط المشاركة في العلمية التاريخية.

إن من الممكن تغيير الوضعية العالمية من دون انتظار إنهيار الرأسمالية كأسلوب إنتاج سائد وزوال قانون الإستلاب السلعي لأنه ليس هناك إنهيار للرأسمالية ولكن تحول وتبدل لقوانينها وآليات اشتغالها مع تطور وسائل النضال ضد تناقضاتها، وفي هذا التحول أيضاً يكمن تلاشيها كما وصفتها الأدبيات الكلاسيكية، وانحلالها التلقائي في نظام آخر لم يتبلور بعد لأنه ليس ثمرة تحليلات مفهومية ولكن صراعات دولية وإجتماعية. بل إن تغيير شروط إنتاجها السياسية والإستراتيجية والثقافية هو الطريقة الوحيدة لتجاوزها. المهم أن هذا التغيير كفيل بإيجاد مخارج من الأزمة الراهنة التي هي أزمة اختيارات وليست أزمة مفهوم أو حقيقة مجردة لا أحد يستطيع السيطرة عليها لأنها مرتبطة بقانون التراكم الرأسمالي.

وبعكس ما تقوله نظرية التوسع الرأسمالي، لن يكون لتغيير مثل هذه السياسات العالمية في إتجاه أكثر ديمقراطية في داخل كل دولة وعلى الصعيد العالمي، من حيث توزيع الثروة العالمية وإحترام القانون والشرعية الدولية، والقضاء على الفقر والتهميش والحروب العدوانية، وقع سلبي على الإقتصاد في بلدان الشمال، ولكنه سوف يساهم مساهمة كبرى في دفعه من جديد وتجديد شبابه بقدر ما سوف يسمح بتوسع الإقتصاد الحديث والتبادلي ليشمل كل البشرية. فنمط الإستهلاك السائد في البلاد الصناعية، وهو النمط الذي بني منذ البداية على النهب الداخلي أو الخارجي، أي على استخدام عناصر وعوامل إنتاج تحت مستوى تكلفة إعادة إنتاجها بكثير، هو المسؤول عن هذه السياسات والخيارات الكبرى المتعلقة بها. وهو يستجيب لنظام إجتماعي قائم ولنمط إنتاج الطبقة البرجوازية، أكثر مما ينبع من حتمية منطق تراكم آلي وطبيعي للرأسمال الوطني أو العالمي. ومن الممكن للإقتصاد التبادلي أو إقتصاد السوق أن يعيش بشكل أفضل مع تغيير نمط الإستهلاك التبذيري السائد في الشمال والجنوب معاً، بل لدى نخب الجنوب وطبقاته العليا أكثر ربما مما هو لدى برجوازيات دول الشمال. إن الأمر يتعلق إذن بمنطق طبقي وإجتماعي أكثر مما ينبع من منطق آلي

إقتصادي حتمي. بل إن دمقرطة الحياة الدولية والوطنية هي الوسيلة الوحيدة للخروج من أزمة الرأسمالية العالمية في صورها الشمالية والجنوبية، وفتح آفاق جديدة ولا نهائية للتطور والنمو الإقتصادي والثقافي لمجموع الإنسانية. إن إدراك القوى الرأسمالية العالمية الكبرى لطبيعة هذه الأزمة ومتطلباتها هو الذي يفسر الإستراتيجيات التي طورتها في مواجهتها، والتي يمكن تلخيصها ببساطة باستراتيجيات إعادة البناء. والمقصود بإعادة البناء إعادة تنظيم القوى والرساميل والعلاقات القائمة داخل كل مجتمع صناعي كبير على أسس جديدة تسمح بتجاوز قوانين ومخلفات الحقبة الصناعية الماضية وتستجيب لتحديات الثورة العلمية وتساهم في السيطرة على الحاجات والتقنيات والمعارف الجديدة العلمية والتقنية التي تحرك هذه الثورة وتشكل مصادر القوة فيها. ونحن نلاحظ مسار إعادة البناء هذه على كل المستويات. فعلى المستوى الداخلي بدأت منذ أكثر من عقد من الزمن سياسة إعادة هيكلة المؤسسات الصناعية وتغيير التوازن بين الدولة والمشاريع الخاصة، وتحديث طرق الإدارة والتسيير، وإعادة النظر في العديد من مؤسسات الخدمات العامة بما يساهم في تخفيف الهدر وضغط النفقات ورفع قدرة الإقتصاد الوطني ككل على المنافسة في سوق أصبحت أساساً غير وطنية. وليست البطالة نفسها التي تؤخذ على أنها تعبير عن الأزمة العالمية إلا أحد مظاهر ونتائج وآليات إعادة البناء هذه في الوقت نفسه. وعلى المستوى الإقليمي حدثت في جميع مناطق التطور العالمية حركة جدية نحو الإندماج وخلق التكتلات الإقتصادية في أوروبة وآسيا وأمريكا والآن في أمريكا اللاتينية. وعلى المستوى العالمي، لم يحصل في أي حقبة أخرى من التاريخ الإنساني أن تطورت حركة التشاور والمفاوضات الجماعية بين الدول الكبرى لتنظيم العلاقات الدولية من وجهة نظر المصالح التي تحرك كلاً منها كما هو حاصل اليوم. يكفي دليلاً على ذلك زوال الحرب الباردة وانضمام روسيا الكبرى إلى معسكر الدول الصناعية ومشاركتها في كل القرارات والسياسات الدولية، ودخولها أخيراً في دائرة الدول السبع الكبرى. وقد أصبحت هيئة الدول السبع أو الثمان هذه، بإجتماعاتها الدورية والأهمية الحاسمة للقرارات التي تصدر عن إجتماعاتها بمثابة هيئة أركان حرب حقيقية للسياسة الإقتصادية على الصعيد العالمي. ويقال الأمر

نفسه عن قرارات منظمة التجارة الدولية التي حلت محل «الغات» السابقة. ولا بد في هذا السياق أيضاً من التذكير بالدور التنظيمي العالمي الذي يلعبه النظام التمويلي الدولي وعلى رأسه صندوق النقد الدولي الذي تسيطر عليه الدول الصناعية والذي أصبح اليوم هو المركز الرئيسي لبلورة السياسات الإقتصادية، ومن ورائها السياسات الإجتماعية، للغالبية العظمى من الدول النامية إن لم يكن لجميعها من دون استثناء.

وليست الليبرالية التي تفرضها هذه المؤسسة التمويلية الدولية على جميع المتعاملين معها إلا ركيزة من ركائز استراتيجية إعادة البناء الداخلية في البلدان الصناعية. فهي تشكل تكملة لها في إتجاه كسر الأسواق الوطنية الصغيرة المغلقة على المنافسة الدولية بين الكبار. والهدف هو تحميل العالم الثالث ثمن أزمة هذا الإنتقال، سواء فيما يتعلق بفرص العمل والبطالة أو بتوفير الموارد المالية والرساميل أو بتوفير الأسواق أو بالسيطرة على الموارد الطبيعية. إنه إعادة إحتلال للعالم، كما حصل أثناء الثورة الصناعية، ولكن بطرق سلمية هذه المرة، ومن خلال قوانين الإستراتيجية العالمية المتعددة الوسائل: أي الجمع بين الضغط العسكري الإستراتيجي (إحتكار أدوات الدمار الشامل) والضغط المالي والإقتصادي (السيطرة على صناديق الإقراض والتحكم بالسلطة المصرفية العالمية، ومنه تدمير المصارف العربية في الخارج) والغزو الثقافي والعقيدي من خلال وضع الثورة المعلوماتية في خدمة الإستراتيجية الإحتوائية والإمتصاصية للدول التكنولوجية.

وبالمقابل، ليس هناك وصف يمكن أن ينطبق أكثر على سياسات الدول الصغيرة والنامية في ردها على هذه الأزمة العالمية النابعة من تقدم الثورة التقنية والعلمية وتعويمها لجميع الإقتصادات الضعيفة وتفريغها لها من المعنى والوزن إلا التدمير الذاتي. فبعكس ما تسير عليه الحال في البلدان الصناعية، لا تعيد هذه البلدان هيكلة مؤسساتها الإقتصادية بما يساعدها على تحمل المنافسة المتصاعدة في العالم ولكنها تنزع إلى التخلي عنها وبيعها أو تفكيكها. وهي لا تحاول أن تعيد بناء أسواقها الوطنية بما يمكنها من الإستفادة من توسع دائرة التجارة الدولية، ولكنها تفتحها كلية أمام المنتجات الصناعية التي تحمي أسواقها

بكل السبل من دخول المنتجات المزاحمة القادمة من البلدان النامية. وبعكس البلدان الصناعية أيضاً، بدل أن تحاول تجاوز ضعفها وخفة وزنها الإقتصادي عن طريق تشجيع الإندماج الإقليمي تدخل جميعاً تقريباً في حمى الإنقسام والإنفصال والتمزق، سواء على أسس سياسية أو جهوية أو أقوامية تكاد تكون قد نُسِيَتْ تماماً في الدول الصناعية. وهي بعكس هذه الأخيرة أيضاً، بدل أن تسعى إلى تطوير وسائل التشاور والتعاون والتفاهم فيما بينها بما يزيد من قدرتها على التأثير في السياسات الدولية وموازنة السيطرة المطلقة للدول الصناعية السبع، تجدها تصعد من نزاعاتها ومنافساتها الداخلية، حتى لم يعد لأي منظمة دولية عالمثالثية أي حضور أو وزن أو قيمة فعلية.

والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هو تفجر أزمتها الوطنية بموازة الأزمة العالمية، وتعرض العديد منها لحروب أهلية متعددة الأسباب والدوافع. وتكاد هذه الدول تفقد طابعها الوطني وتتحول أكثر فأكثر إلى معسكرات إعتقال في بعض المناطق ومسارح حروب ومجازر دموية في مناطق أخرى. لقد انهارت فيها كل قيم التعاون والتضامن والتفاهم الإجتماعي كما مات فيها أي تصور عن معنى السياسة الوطنية أو الإجتماعية.

إن الضحية الأولى للثورة التقنية والعلمية، وللأزمة العالمية المرتبطة بها، ليست بلدان الرأسمالية ولكن المجتمعات الفقيرة التي لم تستطع أن تسيطر بعد أو لا تزال غير قادرة على السيطرة على آليات الرأسمالية، لا في نموذجها الصناعي القديم ولا في نموذجها التقني الراهن. فما هي المشاريع المطروحة في المجتمعات النامية عموماً وفي العالم العربي خصوصاً للرد على هذه الأزمة وهل هي قادرة بالفعل على ذلك؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما هي وسائل المواجهة الإيجابية لهذه الأزمة وسبل الخروج منها؟

5 ـ من الإنهيار الإقتصادي إلى الأزمة الوطنية الشاملة:

لو تأملنا الواقع العربي القائم لأدركنا أنه لا توجد هناك اليوم أي معركة مذهبية. وكل المعارك التي تخوضها القوى والحركات السياسية والإجتماعية ذات محتوى ومضمون إجتماعي وسياسي واقتصادي وعقائدي بالمعنى الدقيق

للكلمة، أي بمعنى السيطرة على السلطة وعناصر المشروعية الرمزية أو التاريخية. إن الذين يفكرون في الدين ولا يحلمون إلا بالطاعة القصوى لله والتمسك بشريعته والتضامن في إطار ملته لا حاجة لهم للصراع ولا للنزاع السياسي والإجتماعي. إن بإمكانهم الوصول إلى هدفهم في أطر أخرى أقل كلفة من الناحية الإنسانية. إن ما يدفع الناس إلى الصراع ضد الدولة أو النظام أو القوى السياسية الأخرى هو مصالح سياسية واجتماعية وإقتصادية من نفس النوع والطبيعة. ولا ينتقص هذا من شرعية هذا الصراع، إذ ليست السلطة وليست المصالح حكراً على نخبة ضيقة، سواء أكانت علمانية أم دينية. إن السياسة بمعنى الصراع من أجل السلطة لتحسين المواقع الإجتماعية ليست شرعية فحسب ولكنها مبدأ أساسي لقيام الأمة بالمعنى الحديث. وفي غيابها تنحط البنية السياسية العامة بالضرورة إلى بنية قطيعية، أو تتصعد في تفاقم وتكاثر الصراعات الطائفية والأقوامية والجهوية والعشائرية.

هناك تصوران رئيسيان يتقاسمان الرأي العربي القائم اليوم في فهم وتحديد أسباب وطبيعة النزاع القائم. التصور الأول الذي تدافع عنه السلطات القائمة والذي يقول أن المشكلة هي نمو التيارات الرجعية والظلامية وبالتالي تهديد الإنجازات التحديثية والعلمانية، ومن ورائها الدولة والنظام. ولا يهم أصحاب هذا التشخيص فيما إذا كان سبب هذا النمو للحركة الرجعية أخطاء القيادة الحالية أم تدخل القوى والعوامل الأجنبية. إنما المهم قبل كل شيء درء هذا الخطر الزاحف. وفي هذا المعسكر تصب تلك القوى من غالبية اليسار والنخبة الإجتماعية والثقافية التي ترى في الإسلامية الخطر الأكبر والأول، بالرغم من أنها تقبل بوضع اللوم بشكل أساسي على السلطة، لكنها تعتبر أن معركتها مع السلطة لا يمكن أن تفتح ما لم يضمن الإنتصار من قبل على الغول القريب الجاثم في مواجهتها.

أما التصور الثاني فهو ينظر إلى هذه المعركة على أنها معركة المقاومة الدينية والوطنية والأخلاقية ضد التيارات المرتدة والمتعاملة مع الأجنبي، والتي يجسدها ويشير إليها الأخذ بالفكرة العلمانية، بوصفها مصدر فساد النخبة السياسية وانحطاط الدولة وتدهور الأوضاع الإجتماعية. ولا يهم أصحاب هذه

النظرة فيما إذا كان سبب هذه الردة نقص الإجتهاد أو تراجع الإيمان الديني. إن المهم بالنسبة إليهم هو بناء الدولة الإسلامية التي من المفترض أن تضمن الحرية والكرامة والعدل واحترام قيم المجتمعات العربية وتقاليدها وأعرافها وتنسجم مع الإرادة الجمعية. وتصب في هذا المعسكر جميع القوى المسماة اليوم إسلامية أو نصيرة للحركات الإسلامية.

فما هي الرهانات الحقيقية التي تنطوي عليها معركة الإسلاميين ومعركة العلمانيين في السياق التاريخي الراهن لتطور معركة البناء السياسي والإجتماعي العربية؟ وهل يساعد تحقيقها على تحسين شروط المجتمعات العربية في مواجهة الأزمة العالمية؟ ينبغي أن ندرك مسبقاً أن جزءاً كبيراً من شعارات الأطراف المتصارعة لا تعكس حقيقة المصالح الإجتماعية، المادية والمعنوية التي تكمن وراءها ولا حقيقة الرهانات التاريخية التي تنطوي عليها. بل إن الغاية الرئيسية من هذه الشعارات هي إضفاء الشرعية على هذه المصالح وجعلها متسقة ذاتياً ومقبولة من قبل الرأي العام، وبالتالي تعزيز موقف كل طرف في المعركة الإجتماعية. والمطلوب من النقد العلمي، أي الذي يجعل الكشف عن حقيقة الواقع وليس عن تكوين الشرعية، رهانه الأول، هو تحليل الوضع القائم، وتمييز طبيعة المصالح الفعلية المضمرة هنا وهناك، بصرف النظر عن التصورات الخصوصية، أو في ما وراء استراتيجيات اكتساب الشرعية. إننا في اعتقادي أمام مواجهة ينتظم فيها من الجهة الأولى معسكر محافظ مكون من تحالف الفئات السائدة المستفيدة من نظام التوزيع والحكم الراهن مادياً، أي فئات تتراوح بين المافيات الكبرى والمنتفعين الصغار من فساد النظام، مروراً بقسم كبير من الطبقات الوسطى والنخب القوموية أو اليسارية التي نجحت في تغيير موقعها الطبقي في العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية، وتسعى بجميع الوسائل إلى عدم السقوط، وتتبع من أجل ذلك استراتيجية قائمة على الإلتفاف حول السلطة وممالأتها واتباع سياسة انتهازية ووصولية بشكل واسع ومكشوف. وفي الجهة المقابلة يقف التحالف الثاني المعارض المكون من جمهور واسع ومتنافر من سكان الأحياء الفقيرة الذين كانوا ضحية نموذج التنمية القائم ومن النخب المهمشة والمستبعدة من النظام السياسي لعقود طويلة ومن الفئات الإجتماعية

الليبرالية أو القومية التي خيبت النظم القومية القائمة آمالها. وبقدر ما يجعل معسكر السلطة القائم من قيم الإنفتاح السوقي على النماذج الإستهلاكية الغربية، والقطيعة مع الماضي والتاريخ العربي الإسلامي، ومن التمييز شبه العنصري بين الجمهور والنخبة السائدة أو المتعلمة، جوهر القيم التي يبني عليها عقيدته الإجتماعية، وترجمته الخاصة لقيم العالمية والتقدم والتاريخية، يجعل معسكر المعارضة الإسلامي من إحياء التراث الماضي والقطيعة مع الثقافة والسياسة الغربية السائدة والعودة إلى الشعبوية السياسية، ترجمته التاريخية لقيم الهوية والإستقلال والكرامة والمساواة التي خانتها النظم الراهنة. ونستطيع أن نقول إن الصراع الراهن على السلطة ليس صراعاً من أجل الديمقراطية ولا من أجل التنمية ولا من أجل الوطنية والقومية. ولكنه مع ذلك ليس صراعاً فارغاً من المعنى. إنه صراع هدفه الواضح إعادة توزيع الثروة الوطنية من خلال تغيير نصاب السلطة، وإعادة بناء الشخصية الجمعية من خلال إعادة توزيع القيم الثقافية ومكانتها في العقيدة الإجتماعية. ومن المؤكد أن انتصار التحالف الحاكم اليوم في هذه المعركة لن يكون له النتائج نفسها التي ستكون لانتصار المعارضة الإسلامية، وذلك سواء نجحت في تحقيق أهدافها أم لا.

يمثل المشروع الإسلامي في عمقه الحقيقي في نظري الحلم بإعادة إحياء نظام حركة التحرر الوطني الذي فجرته التناقضات وتجاوزه الواقع التاريخي. وهو يواجه ظروفاً تاريخية، إقليمية وعالمية، جديدة ومختلفة ومنافية تماماً مما يجعله يظهر وكأنه سباحة ضد التيار. وهو بالضرورة معرض، إذا أراد البقاء في مركز الصدارة والهيمنة، إلى الإختيار بين تجاوز نفسه ونظرته الإجتماعية والإستراتيجية والتاريخية، أي إلى ثورة داخل الثورة، تمكنه من بلورة ممارسة نظرية وعملية من طبيعة عالمية، أو الإندراج في الإستراتيجية الدولية للإحتفاظ بنصيب من المشاركة في السيادة والسلطة. أما المشروع الثاني فهو ليس في الواقع إلا مشروع الدولة الإنفتاحية القديم مع تدعيم أسسه القمعية والتبعية. فهو لا يعني شيئاً آخر سوى التسليم للسوق وللقوى الرأسمالية العالمية.

لكن إذا كان من الصعب المراهنة على الشعبوية الدينية أو الفاشية النظامية، وهما نبتتان من إنتاج تربة الأزمة التاريخية ذاتها وخصائصها المحلية

والعالمية، ولكنهما متباينتان تماماً في طبيعة المصالح الكامنة ورائهما وفي تصورهما لسبل ومناهج الخروج من الأزمة ـ وهذا واضح من المقارنة بين سياسات الأنظمة الإسلامية والإنفتاحية القائمة أمامنا واستراتيجياتهم ورهاناتهم المختلفة ـ، فما هي آفاق وإمكانيات التحول والنجاح في عملية التحول التاريخية في العالم العربي؟

من الواضح أنه ليس هناك، في حالة استمرار الأوضاع السياسية والعقائدية الراهنة، وهي أوضاع القطيعة الوطنية والحرب الأهلية المعلنة أو الكامنة، أي أمل بتوسيع هامش العمل تجاه قوى الرأسمالية العالمية، ولا أي حظ في الخروج من الأزمة الإقتصادية والاجتماعية. إن المراهنة الوحيدة الممكنة في الخروج من الأزمة هي تلك التي تقوم على السعي إلى تغيير الوضع السياسي والعقيدي الوطني العربي، من أجل إعادة تنظيم جديدة للقوى والموارد المادية والمعنوية تسمح بتعديل موازين القوى العالمية، وتفتح الطريق أمام بناء جبهة عالمية معادية لنظام السيطرة الإمبريالية الراهن وقادرة وحدها على تغيير الشروط العامة التي تنمو فيها الأزمة الشاملة الحالية. إن محور العمل لتغيير أوضاعنا هو بناء النظام السياسي/ الإجتماعي القادر على توفير وسائل سيطرتنا على آليات الرأسمالية من حيث هي سوق داخلية تتسم إلى حد كبير بمنطق المضاربة والنهب والتسيب، أو من حيث هي سوق عالمية تتجاوز سيطرتنا تماماً وتقوم على التسلط على الموارد والتبادل غير المتكافيء. لكن هذا العمل نفسه ليس إلا خطوة ضرورية على طريق تنظيم قوانا الإقليمية التي تستطيع وحدها تحويلنا إلى لاعب عالمي في السياسة والإقتصاد الدوليين. ومن دون ذلك ليس لنا أي أمل على الإطلاق. وعلينا يتوقف إذن مصيرنا ومستقبلنا.

وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهم حرصنا على وقف نزيف الحرب الأهلية. فهو الشرط الأول لبدء عملية الحوار الوطني والبناء الداخلي. وفي هذا الإطار أيضاً ينبغي أن نفهم حرصنا على عدم التضحية بأي من القوى السياسية والإجتماعية الراهنة، سواء أكانت قوى المعارضة الإسلامية الشعبية أو قوى النخبة الإجتماعية التقنوقراطية. فلا يمكن لذلك إلا أن يعمل على إضعاف نظامنا الإجتماعي إكثر مما هو ضعيف، ويفاقم من هدر جزء أساسي من الرأسمال

التاريخي الذي لا نملك غيره اليوم في مواجهة المنافسة الخطيرة الخارجية. فليس من الممكن الخروج من الأزمة إلا بالكشف عن الطريق والإطار ومنظومة القيم التي تساعدنا على الإحتفاظ بجميع الموارد والطاقات المادية والمعنوية، أي أيضاً السياسية والثقافية والعقيدية التي تحرك البشر وتدفعهم للعمل والمبادرة الجماعية. ولا يمكن ضمان المستقبل ووقف التراجع والتهميش العام للعالم العربي والمجتمعات العربية إلا إذا نجحنا في بلورة إطار التعايش بين جميع القوى الموجودة، واستبعدنا خيار التصفية المتبادلة والحرب. ولا ينبع هذا الاطار التعايشي من التحليل الاقتصادي مباشرة، ولكنه يصدر عن التحليل السياسي.

فالسياسة ليست تحقيقاً للاقتصاد بوسائل أخرى، ولا مسايرة لواقع التوسع الرأسمالي ومنطق الرأسمال، ولكنها تمثل بالعكس تماماً فرصة التغلب على هذا المنطق والتحكم به بقدر ما تنجم عن بناء فعل إرادة مستقل عنه. ولذلك يمكن تعريف السياسة كعملية انتاج إرادة جماعية. فالمشكلة الرئيسية المطروحة ليست من نوع كيف نحتفظ بالطوبي الاشتراكية بانتظار تحول الأوضاع الرأسمالية العالمية، ولكن كيف نستطيع بناء السياسة والاستراتيجية الضرورية للانتقال من حالة الخضوع للتاريخ الى حالة المشاركة في صنعه.

6 ـ التحويل الديمقراطي للسياسات الوطنية:

من الواضح أنه إذا استمرت الأوضاع على ما هي عليه، مع تفاقم الضغوط العنيفة والمستمرة، الداخلية والخارجية، المادية والمعنوية، واستمرار الإنسداد السياسي، وانعدام التغيير، ونجاح النخب الحاكمة بالإعتماد على الخارج وعلى العنف المنظم في البقاء في الحكم، فينبغي أن لا نتوقع شيئاً آخر غير الإنتقال من عنف إلى آخر، ومن تطرف إلى تطرف ومن ثورة أو تمرد إلى حرب أهلية. ولا ينبغي أن نستغرب في المستقبل مشاهد مذابح وتصفيات لطبقات أو لنخب كاملة لم تعرفها ذاكرة التاريخ العربية من قبل.

ولن يستطيع أحد أن يتجنب طرح السؤال المحرج، أعني التفكير في أسلوب التعامل مع الكتل المهمشة والمتمردة سواء استعملت للتعبير عن تمردها

أيديولوجية دينية أو دنيوية. فالمشاكل تتراكم والإنسدادات تتفاقم والتوترات تشتد والتناقضات تستعر، وليس في الأفق ما يشير إلى أن هناك من بين أعضاء التحالف القائم في السلطة من يفكر بأقل من الإحتكار الكامل للمصالح أو أبعد من الحفاظ البسيط على المنفعة والموقع والمنصب الصغير.

ولو تفكر العديد ممن لا يشغلهم إلا تغيير الأفكار والقضاء على الأيديولوجيات المناوئة لأدركوا أن المسألة تتجاوز بكثير مشاكل الصراع على تحديد عقيدة الدولة وتقسيم السلطة بين الجماعات والطبقات، لتمس وجود الدولة نفسها كمؤسسة وطنية جامعة، ومنعها من التحلل والتفكك والإنحلال، ليس بالمعنى القانوني والإداري والسياسي فقط ولكن حتى بالمعنى الجغرافي والترابي. فهي لم تعد لا دولة وطنية ولا دينية، ولا إشتراكية ولا رأسمالية ولا عربية ولا أجنبية. إنها باختصار ليست شيئاً آخر سوى ظل نفسها الذي يغطي بالكاد على المصالح الجزئية والمادية الصرفة التي تنخر فيها تماماً كما تنخر السوسة نواة الثمرة وتبقيها قشرة من غير مضمون. هذه هي المشكلة، وهذه هي أبعادها وآفاقها. وبصرف النظر عن طريقة التعبير عنها. وهي مشكلة وطنية بالمعنى المزدوج، أي بمعنى تأسيس مبدأ المواطنية في المعاملة الداخلية، وبمعنى الرد على التحديات الخارجية وإرادة الهيمنة الدولية. وعلى هذه المشكلة ينبغي أن يرد الفكر السياسي، ومنها ينبغي أن يستمد العناصر التي تساعده على بلورة حلول جديدة وصوغ سياسات ناجعة. وليس من الممكن لا من أفق المذهبية الإشتراكية ولا القومية ولا الإسلامية وحدها خلق الدينامية الكفيلة بإعادة تجميع القوى وتأليفها وتعبئتها للرد على هذه التحديات الكبيرة. بل ليس من الممكن لأي عقيدة أن تقوم بذلك. إن الخطوة الأولى في مسيرة بناء الارادة الجماعية هو درء مخاطر الحرب الأهلية وإقامة الحياة الوطنية على أسس وقواعد واضحة ومقبولة وشرعية. فهذا هو الذي يسمح للقوى بالتآلف والتجمع والتفاهم أي بتجاوز مذهبياتها جميعاً، أو نزعتها التمذهبية في سبيل بناء علاقة سياسية. وهو ما يضمنه مبدأ الديمقراطية الذي يعني التوافق عن طريق المفاوضة والحوار على قاعدة المعاملة بالمثل واحترام ما ينبغي أن يصبح حقل المصالح الوطنية. ويتطلب هذا موقفاً يربط الإيمان بمثل عليا وبالإنفتاح على آراء الآخرين

ومواقفهم واحترام مصالحهم الحيوية أيضاً. وهذا المبدأ ليس شرطاً لتحقيق السلام الأهلي وحسب ولكن شرط أيضاً لبناء أية قوة سياسية، يسارية كانت أم يمينية.

إن المطلوب من الديمقراطية هو أن تعيد إنتاج اللحمة الوطنية حتى يمكن لمجتمعاتنا أن تبلور سياسة فعلية وتوفر جزءاً من جهدها لحل مهام الثورة التقنية العلمية التي تتحكم اليوم بأي تنمية إقتصادية أو اجتماعية. فمعركة التنمية هي معركة النفوذ الفعلي إلى مصادر الثروة الحضارية، من قوى تقنية وعلمية وخبرات وأسواق وتنظيمات ومؤسسات وموارد طبيعية. ولا يمكن لجماعة أن تطمح في المشاركة في الرأسمال الحضاري الشامل هذا إلا إذا نجحت في تحقيق شرطين رئيسيين: الأول أن تقيم وجودها الوطني على أسس مستقرة ومتينة، أي أن تتجاوز أزماتها الداخلية وتمتن وحدتها الإجتماعية والفكرية. والثاني أن تضمن اندماجها في كتلة دولية كبرى قادرة على بلورة استراتيجية عالمية والمشاركة في عملية الإنتاج والترويج المرتبطة بها، لا الاكتفاء بتكرار نماذج وطنية بالية. إنه يعني الدخول في العالمية. والترجمة العملية لذلك بالنسبة للجماعة العربية هو استخدام المنطق الديمقراطي لبناء الحركة الشعبية والتفاهم الداخلي الوطني من أجل تأسيس قواعد التفاهم الوطني العربي الأوسع الذي يشكل أساس التعاون الإقليمي المثمر. فالمصير الوطني لا يتوقف على الرغبات الذاتية ولكنه ثمرة لتوازن القوى والفعالية الحقيقية في الساحة الكونية. ولا يمكن لمجموعة أن تنال أكثر مما تستطيع أن تدافع عنه بكفاءتها وتضامنها ووحدتها.

الديمقراطية والإندماج الإقليمي هما إذن مفتاحا الشعار الذي يعبر عن حاجات التطور الإنساني ومهمات التنمية الحضارية في حقبتنا الراهنة، في المنطقة العربية كما هو الحال في جميع المناطق الأخرى. وهما مترابطان. فلا أمل في تأسيس ديمقراطية مستقرة، ودمقرطة الحياة الإجتماعية والسياسية العربية، من دون تغيير شروط عملية الإنتاج والتوزيع العالمية ولا أمل في تغيير هذه الشروط من دون تبديل أنماط توزيع وممارسة السلطة الوطنية وتنظيم العلاقات الإقليمية. وفي هذا المشروع يستدعي الخروج من المنطق الإستقطابي، وهو الهدف البعيد أو الغاية من أي استراتيجية تغييرية، عربية وعالمية، الخروج من أزمة المجتمعات

الوطنية التاريخية التي تعيشها اليوم جميع التشكيلات الجنوبية التي أخفقت في تحقيق الإقلاع الإقتصادي والتنمية المحلية. ولا يمكن الخروج من هذه الأزمة إلا بالنجاح في إعادة بناء الوحدة الإجتماعية في هذه التشكيلات، وتجاوز الإنقسامات الداخلية، وتوسيع هامش المبادرة الحضارية الفعلية في مواجهة قوى السيطرة العالمية التي تضع مصير البلاد في قبضة المؤسسات المالية والإقتصادية والسياسية الدولية. ولا يمكن بناء هذه الوحدة بتوجيه اليسار ضد اليمين والإسلامية ضد العلمانية وتعميق النزاعات العقائدية، ولكن بالعكس من خلال اكتشاف نموذج جديد لتوزيع وممارسة السلطة السياسية والإجتماعية، وبتشجيع التحالفات السياسية وتجاوز الخلافات الفكرية من أجل خلق التكتلات الإجتماعية المصلحية القوية، أي بخلق تيار جماعي حي وقوي وشعبي قادر على إحباط استراتيجية التفكيك والتمزيق والهيمنة الأجنبية.

فالديمقراطية ليست مشروعاً عقائدياً، ولا طوبى دينية أو علمانية، ولكنها قاعدة إجرائية ضرورية للتوصل إلى التسويات الإجتماعية والسلام الأهلي ومن ورائهما للتراكم الحضاري بدل التدمير الذاتي والإنتحار الجماعي الذي نرى نماذج متعددة منه في ساحتنا العربية. إن الديمقراطية هي شرط مسبق لقيام أي مشروع سياسي حيّ، أي الضمانة لوجود مشاريع جدية ومجسدة للمصالح الحقيقية، بقدر ما يستدعي هذا الوجود حرية التفكير والتأمل والتعبير، وحرية التنظيم والعمل والنشاط من أجل تطبيق المباديء والمثل والدفاع عن المصالح المشروعة. ولا ينبغي أن نعتقد أن الجماعات تقوم على مشروع واحد يجذب إليه جميع البشر ويجعلهم يسيرون كالقطعان وراء قيادة ملهمة. إن المجتمعات منتجة باستمرار لمشاريع جديدة ومتبدلة حسب المصالح والأوضاع والتناقضات الداخلية والخارجية. المهم أن تكون هناك آلية سليمة للخروج من هذه المشاريع والتصورات المتناقضة أو المتباينة برؤية جماعية أو بأغلبية شرعية ومقبولة.

ولا يمنع غياب القوة الديمقراطية القوية والجاهزة في الساحة السياسية العربية اليوم أو القوى الإجتماعية القادرة على حمل المشروع الديمقراطي الإجتماعي من تبني الخيار الديمقراطي، ولا يسيء لهذا الخيار. ولو كان الأمر كذلك لكان علينا أن نسير وراء ما هو قائم ولا نفكر إطلاقاً بالتغيير، بل لما

احتاج أي تغيير العمل وبذل الجهد والكفاح، ولما كانت هناك ضرورة لخوض المعركة الديمقراطية. إن غياب مثل هذه القوة لا يشير إلا إلى ضرورة بنائها وإنشائها ولا يستنتج منه أن الديمقراطية فكرة طوباوية غير ممكنة التحقيق. إننا نتبنى الخيار الديمقراطي لأننا نعتقد أن مبدأ العلاقات الديمقراطية هو السبيل الوحيد لإخراجنا من الحرب الأهلية وبالتالي لوضع مجتمعاتنا على طريق العمل الجدي والفعال للخروج من الأزمة العامة ذات الأبعاد العالمية. فإذا أخفقنا في ذلك، لم يعد هناك أي أمل لنا في مثل هذا الخروج، وصار محتما علينا أن نخرج من التاريخ. وبناء قوة ديمقراطية منسجمة يستدعي حضوراً فكرياً وعقائدياً نشيطاً على الساحة الثقافية، ويتطلب تطويراً للموقف الديمقراطي في الصراع الراهن، وتشجيعاً للمجتمع المدني على الحفاظ على أكبر هامش ممكن من الإستقلال وعدم الإنسحاق في الحرب الأهلية الراهنة التي يفرضها التناقض المطلق في التصورات المتنازعة. وكل هذا يتطلب، مثله مثل خوض أي معركة أخرى، إيماناً مسبقاً بالهدف وبمشروعيته وأهمية تحقيقه وضرورته، وبالتالي الإيمان بالمجتمع وبالمستقبل. إن للاختيار الديمقراطي مهام تفرض على أصحابها التزامات ومواقف وسلوك وأولويات عملية، وإلا لأصبحت المسألة مسألة مباراة في رفع الشعارات البراقة.

وكما يتعارض الموقف الديمقراطي مع موقف الإنسحاب أو التسليم بالأمر الواقع، أي التسليم هنا للسلطة القائمة، فهو يتعارض كذلك مع موقف الإدانة الشاملة والتيئيس من الحاضر والمستقبل وتشجيع الأطراف المختلفة على الإستمرار في العنف أو استعداء بعضها على البعض الآخر. إن جوهر الموقف الديمقراطي هو العمل الجدي والمستمر لوقف الحرب سواء عن طريق نقد خطاباتها المختلفة وشعاراتها أو عن طريق نقد السياسات والقوى التي تدفع إليها وتشجع عليها. ففي هذا الصراع الإيجابي والفعال ضد الحرب الأهلية وفي العمل على تسويد قاعدة الإحتكام للديمقراطية تكمن فرص نمو وضع جديد وتتبلور القوى السياسية والفكرية التي تضمن ولادة الديمقراطية كنظام سياسي اجتماعي جديد. وبالعكس إن تنامي قوى الحرب والنزاع والصدام المسلح يعمل لا محالة على تراجع القوة الديمقراطية وتدمير المصالح الإجتماعية للأغلبية

الشعبية وإغلاق آفاق المستقبل أمام الجميع كما هو حاصل اليوم.

وبالرغم مما يتسم به الموقف الديمقراطي الراهن من ضعف في البلاد العربية، فإن النزوع إلى نظام يقوم على الإحترام المتبادل والمشاركة السياسية وضمان المصالح الحيوية للجميع وتأكيد الكرامة والحرية الفردية يبرز أكثر فأكثر يوماً وينعكس في سلوك الأفراد والعديد من الجماعات. ويتجلى بشكل خاص في ردود الفعل الرامية إلى فكفكة قنبلة الحرب الأهلية الراهنة وجذب أكثر ما يمكن من عناصر المعارضة والإحتجاج والتذمر نحو خيار الصراع السلمي أو بالوسائل السلمية والسياسية، في مواجهة الخيار الفاشي المتنامي والخيار الشعبوي الحامل لبذور الإنقلابية والتصفية المحتملة للنخبة المناوئة «البرجوازية». وعلى كل الأحوال لا يمكن النجاح في جذب الجمهور المحبط والمتمرد نحو قيم الديمقراطية وخطها بالتحالف مع النظام، ولا بتصوير المعركة كأنها معركة تصفية الحساب بين العلمانية والدينية والحداثة والتقليد.

وفي اعتقادي أن الذين يدعون إلى العنف كحل للصراعات والنزاعات الإجتماعية يدعون إلى قتل أي حل ديمقراطي ويعملون على استمرار الأزمة وتعميقها. ولو تتبعنا المنابع الحقيقية لتنامي آلية العنف والعنف المضاد لوجدناها قائمة في انسداد النظام السياسي القائم ورفض النخب الحاكمة التخلي عن أي جزء من السلطة المطلقة التي يتمتعون بها، أو الإعتراف بأن السلطة ليست حكراً أبدياً على فئة أو طبقة أو نخبة، وليست ملكية خاصة. فليس من الممكن مواجهة الحرب الأهلية والتخفيف من التوترات الإجتماعية التي تغذيها من دون الإعتراف بضرورة وحتمية التغيير والحق في التغيير والمشاركة في السلطة التي يعني التحكم فيها التحكم بمصير الأمة ذاتها. ومن دون الإنتباه إلى هذه المسائل الخطيرة الكامنة وراء انفجار العنف، والالتزام بالحلول الديمقراطية، يتحول الحديث عن الديمقراطية إلى إستراتيجية جديدة للحفاظ على الوضع الراهن، وهو ما تسعى إليه النخب الحاكمة، بتبنيها لصيغة مزورة وفاسدة من التعددية بالرغم من أن هذه الإستراتيجية لم تخدع أحداً حتى الآن.

ومن مستلزمات هذا الموقف الديمقراطي أيضاً عدم الخلط المتعمد أو العفوي بين وجود حركة فكرية أو سياسية وبين العنف. فلم يتحول النزاع الراهن

إلى معركة عنيفة إلا لأن العديد من السلطات رفضت الإحتكام إلى الرأي العام وأصرت على البقاء في السلطة بالقوة، ولا تزال تصر على تجميد عملية التحول السياسي وتداول السلطة. وإذا كان العنف قد أفسد صورة القوى المعارضة، فإنه قد نجح في إضعاف معركة التغيير الإقتصادي والإجتماعي والسياسي، أي معركة الإصلاح، وسمح للفئات الحاكمة في البقاء في الحكم والتمديد لنفسها وتجنب المسؤولية. إن تفجير الحرب الأهلية هو اليوم الاستراتيجية المفضلة والواعية للطغم الحاكمة التي تسعى إلى البقاء في الحكم عن طريق الدفع الى الخلط بين المطالب المشروعة للتغيير وبين العنف وكذلك الابتزاز بالفوضى العامة والانهيار.

على أية حال لن تقضي تصفية الحركة المتطرفة على الإحتجاجات الإجتماعية. كما أنه ليس من المؤكد أن غيابها سيساعد على تكوين أغلبية سياسية أو قوة شعبية حقيقية قادرة على خلق مركز ثقل في السياسة الوطنية. وكما أن من الممكن أن تكون الحركة الإسلامية إطاراً سياسياً ممكناً للإستيعاب السياسي والمطلبي للنقمة الشعبية، من الممكن أن تتحول أيضاً، وهذا ما نحن بصدده، إلى صاعق مفجر للمجتمعات العربية. بل لم يكن من الصعب دفع الحركات الإسلامية في إتجاه العمل السلمي والسياسي. فهي ليست كما يعتقد البعض زوايا دينية مغلقة ومتكورة على نفسها. إنها تعبيرات إجتماعية وسياسية عن مصالح حقيقية. وكما أن من الممكن إذا سيطرت عليها الفئات الأكثر تجذراً في الهامشية والفقر والنقمة أن تتحول إلى سلاح للتدمير والفتك، من الممكن أيضاً لو أعطيت إمكانية العمل الشرعي والعلني أن تبقى تحت سيطرة فئات الطبقة الوسطى، وأن تنجح في الوقت نفسه في مد الجسور الضرورية مع الجماعات والفئات والكتل المهمشة وفرض قيادتها على تلك الفئات المحرومة والمستعدة لكل الإحتمالات. وكان هذا سيكون أكبر خدمة يمكن أن تقدمها للديمقراطية. لكن كان يستدعي مثل هذا الإختيار المراهنة على الديمقراطية والتسوية بين المصالح وعلى التغيير وإنهاء عصر الإحتكار والتسلط. وهو ما لم تقبل به أغلب النظم القائمة، وفضلت عليه طريق الرفض والنفي والإنكار والعنف.

المهم، ليس من الممكن تطوير القوة الديمقراطية، أي اجتذاب جزء من القوى الناقمة والمناهضة للنظام إلى موقف ديمقراطي، من دون الإعتراف بشرعية

التغيير وضرورته. فحتى تصبح الديمقراطية الإستراتيجية السائدة والمقبولة في الخروج من الأزمة لا بد أن يظهر الديمقراطيون أو الذين يرفعون شعار الديقمراطية أنهم مع التغيير، بالعمل وليس بالقول فقط، وأن التغيير الذي يسعون إليه يقصد إلى احترام مصالح الأغلبية الإجتماعية،لا فرض قيم معينة يسارية إو يمينية عليها. باختصار، لا يمكن بناء الخيار الديمقراطي، نظرياً وتنظيمياً، إلا بالعمل على تغيير الأوضاع. فليست هذه الأوضاع هي المسؤولة عن خلق ظروف الأزمة فحسب ولكنها لا تستمر منذ الآن إلا بقدر ما تنجح في تعميقها وتوسيعها والإبتزاز بالحرب الأهلية.

هذا هو جوهر الصراع القائم اليوم في مجتمعاتنا العربية، وليس الصراع بين العلمانية والدينية ولا بين الإشتراكية والرأسمالية، بل ولا بين الكمبرادورية والرأسمالية الوطنية. إنه صراع بين قوى إجتماعية تحاول المستحيل للحفاظ على مصالحها ومواقعها في إطار نظام قائم على التمييز والظلم وإلغاء أي فرصة للمعارضة السياسية الشرعية والعقلانية، وقوى إجتماعية أخرى معارضة، مهمشة ومستبعدة من النظام لدرجة أو أخرى لا هدف لها إلا فرض نفسها عليه وفرض الإعتراف بمصالحها. إنها لا تريد أن تفكر حتى في طبيعة النظام القادم الذي تحلم بوراثته أو إقامته، وكل ما يهمها هو النفاذ إلى السلطة والسيطرة على أدوات القسر والقمع التي تمكنها من الإنتقام من خصومها قبل أن تتفجر هي نفسها وتظهر التناقضات العميقة في المصالح والمطالب والقيم التي تختفي وراء شعار الدولة الإسلامية. فهي تضم إذن مصالح متضاربة يجمعها التصادم العميق مع مصالح الطبقة الحاكمة أو مع بقائها في الحكم. وليست نقطة الضعف في هذا التكتل الواسع غياب المصالح الشعبية عنه، فهو يجمع بشكل أساسي مصالح شعبية، لكن تنافر المصالح والمطالب التي تتجمع فيها، ونزوعها حتماً في مرحلة لاحقة إلى التصارع والتنازع، أو إلى سيطرة فئة منها بعد فترة الصراع الدامي، ومن ثم إقامة ديكتاتورية جديدة لأقلية جديدة. لكن لا ينبغي أن يمنع هذا التحليل من الإعتراف في الوقت نفسه بقوة هذه المصالح ومشروعية قسم كبير منها، أي لا ينبغي النظر إلى الحركات الإسلامية كتعبيرات أيديولوجية وتجاهل حقيقتها الإجتماعية.

نحن إذن أمام أزمة إجتماعية حقيقية وعميقة وطويلة المدى، وأن السلطات الرسمية التي لا تملك أي رؤية لعمق الأزمة ولا لوسائل مواجهتها مع الإحتفاظ بنظام الإمتيازات والسرقات والإختلاسات الذي ترفض التخلي عنه، تتبع سياسة لا وطنية بالمعنى العميق للكلمة، وتدفع المجتمعات نحو الإنفجار والتمزق والحرب الداخلية. وفي هذه الحالة هناك معركة حقيقية يمكن للذين لم ترتبط مصالحهم ورؤيتهم بمصالح ورؤى الأطراف المتنازعة العمل لها وفي إطارها. وهي ليست معركة الإشتراكية ولا معركة العلمانية ولا معركة الدينية ولا معركة الليبرالية، ولكن معركة إعادة بناء السياسة ذاتها. ولم تصبح الديمقراطية مهمة أولى عاجلة إلا لأنها صارت شرطاً لهذا البناء أو مدخلاً حتمياً له، وبالأحرى لإعادة بناء اليسار واليمين معاً.

ومن شروط التقدم في هذه المعركة توجيه القوى الإجتماعية والسياسية والفكرية نحو تحقيق أهداف إيجابية. ومن شروطها أيضاً تجنب الحروب الداخلية وعدم السقوط في إبتزاز النظم التي تحاول أن تنقل معركة تغيير النظام إلى داخل المجتمع نفسه. وهذا يعني إحباط مساعي النظم الرامية إلى تجنيد الطبقات الوسطى والنخب الإجتماعية في حرب أهلية طويلة المدى ضد الفئات والأحياء الشعبية، مهما كانت طبيعة الرؤى والمنظورات والتناقضات التي تسيطر على هذه الفئات. وهذه هي أيضاً وظيفة الدعوة إلى الحوار، سواء من أجل إحراج النظم الحاكمة، وتضييق هامش مناورتها في الدفع نحو الحرب الأهلية أو من أجل إبقاء الجسور مفتوحة بين الحركات الإسلامية وحركات المعارضة الأخرى. وليس الهدف من إبقاء الجسور مفتوحة دفع الحركات الإسلامية إلى الإلتزام بالموقف الوطني، وإحباط التيارات المتطرفة فيها فحسب، ولكن أكثر من ذلك تشجيعها على تبني مواقف إيجابية، وفتح الطريق نحو قيام مشروع ديمقراطي إجتماعي حقيقي ومشترك للخروج من الأزمة. وهو ما تخشاه النظم القائمة وما عملت المستحيل لمنع حدوثه. لقد بنت استراتيجيتها كلها على دفع الحركة السياسية نحو التطرف حتى تعطي لنفسها شرعية القضاء على المعارضة بأرخص السبل والتكاليف.

وليس من قبيل الصدفة أن ينال مشروع الحوار الديمقراطي عدم رضى أو

خوف الطرفين الرئيسيين المتنازعين، الأول لمعرفة واضحة بخطورة تفكيك قنبلة الحرب الأهلية، والثاني، أعني الإسلامي، لاعتقاد خاطىء بأن الحوار والتعاون والتفاهم مع المكونات الوطنية الأخرى يفقده من وزنه وسلطته الطاغية، ويحدّ من هامش مناورته في مواجهة السلطة، بل ربما يقدم للسلطة وسائل الإيقاع به ومحاصرته.

7 ـ التحويل الديمقراطي للعلاقات الدولية:

لكن مشروع التحويل الديمقراطي الوطني لا مستقبل له اليوم ولا ركيزة من دون أن يكون جزءاً من التحويل الديمقراطي العالمي. ويعني التحويل الديمقراطي للعلاقات إلغاء كل إشكال التميز والسيطرة والمعاملة المزدوجة والنهب والحرب في العلاقات الدولية والعلاقات بين الشعوب. فأصل التدهور الحاصل في الحياة السياسية والإجتماعية في الأقطار الفقيرة هو إنهيار مكانتها في الإقتصاد والسياسة العالمية، وتعرضها بشكل دائم لهيمنة الدول الكبرى التي تخضع أي تطور فيها لمنطق التطور وحاجاته في بلدان المركز الصناعية بل لمنطق الكسب السياسي الرخيص فيها أحياناً. وإذا كان من الصحيح أن الطبيعة الإمبريالية لهذه العلاقات الدولية مرتبطة بالرأسمالية ومنطق تراكمها الداخلي والخارجي، فليس من الصحيح بالمقابل أن تغيير هذه الطبيعة الإمبريالية لا يتم إلا بالقضاء على الرأسمالية. إن أطروحتي هنا كما في المستويات الوطنية لمعالجة الأزمة تقول، بالعكس تماماً من ذلك، إن تدمير العلاقات الإمبريالية وتحويل هذه العلاقات، ليس أمراً ممكناً وحسب، وإنما هو الوسيلة الوحيدة لمواجهة الرأسمالية والشرط الأول لتحويلها وتغيير طبيعتها، تماماً كما أن زوال الإستعمار قد مهد لطفرة في طبيعة العلاقات الدولية انعكست إيجابياً على الحياة الوطنية للبلدان المستعمرة والمستعمرة معاً، وكانت في أصل نشوء أول أشكال الديمقراطية الإجتماعية.

إن أي عمل جدي يطمح إلى مواجهة الأزمة العالمية في الشمال والجنوب معاً لا بد أن يمتلك أداة من مستوى القدرة على التدخل العالمي واستراتيجية واضحة المعالم والأهداف. والسؤال هو: كيف يمكن إيجاد هذه الأداة وتفجير

المبادرات التي تسمح بإعادة بناء العلاقات الدولية على أسس ديمقراطية، أي إزالة الإستقطاب والقطيعة بين الجماعات، وما هي القوى التي يمكن الإعتماد عليها في ذلك؟

ليست الأداة قوة أو طبقة أو نخبة جاهزة موجودة في المجتمع المحلي أو العالمي، ولكنها فكرة ينبغي تحقيقها وتجسيدها إنطلاقاً من القوى المتعددة والمتنوعة التي تتفاعل داخل النظام القائم، وإعتماداً على المصالح القائمة والتحالفات الممكنة. والقوى الرئيسية التي يمكن الإعتماد عليها في بناء الكتلة العالمية موجودة في البلدان الفقيرة. لكنها موجودة أيضاً في البلدان الغنية. وهي موجودة على مستوى الدول كما هي موجودة على مستوى التيارات السياسية والتنظيمات الحزبية.

تكمن المشكلة في أن هذه القوى ما تزال مقسمة ومليئة بالتناقضات إن لم تكن منهكة ومفتقرة كلياً للإرادة والرؤية معاً. ويتطلب إحياؤها وبث الروح فيها، سواء أتعلق الأمر بتلك التي كانت تشكل النواة القوية لحركة عدم الإنحياز أو المجموعة الـ 77 التي كانت وراء إعادة فتح الحوار حول تقسيم العمل الدولي، عملاً متصلاً على المستويات السياسية والعقائدية. وفي مقدمة ذلك معالجة القطيعة التي تتجسد بأشد صورها في سوء الفهم السائد حول الإسلام والقيم الإسلامية لدى قوى التغيير اليسارية والديمقراطية في العالم الصناعي، أو حول الثقافة الديمقراطية في العالم النامي.

وأول مهام بناء أداة التغيير العالمي الدفع في إتجاه تكوين التكتلات الإقليمية التي تستلهم الثقافة أو اللغة المشتركة أو حتى الجوار الجغرافي والمصالح المتبادلة لتحقيق أهداف إنسانية وحضارية. وأفريقيا وأمريكا اللاتينية والعالم العربي هي المناطق الثلاث الرئيسية التي لا تزال بمنأى عن هذه الحركة العالمية التي تدفع نحو التجمع والتكتل الحضاري. ورغم كل ما حصل، لم تستنفد بعد إمكانيات هذا البناء، ولا تزال في بداياتها الأولى. ويشكل إرث الثقافة والمدنية العربية أو العربية الإسلامية منبعاً قوياً لإعادة تنظيم المنطقة وترتيب موقعها في الساحة الدولية على أسس جديدة. وبالمثل، يشكل الإنتماء للإسلام أرضية ثانية، تتجاوز الدائرة العربية، لبناء شبكة تضامن عالمية بين دول

المجموعة الإسلامية، على شرط أن تتحرر دول المؤتمر الإسلامي من الخضوع للسياسات الغربية والأمريكية بشكل خاص.

وبالرغم من التنافس الإجتماعي في مجتمعات الشمال والجنوب، تدفع الأزمة العالمية باستمرار جزءاً مهماً من النخب الإجتماعية إلى إعادة النظر في النظام العالمي القائم، والعمل في سبيل الإصلاح. ويزداد هذا النزوع إلى الإصلاح والتغيير عند فئات النخبة المهمشة وطنياً أو عالمياً.

وفي إعتقادي لا توجد هناك بذور ثورة أخرى على مستوى العالم غير التحويل الديمقراطي للعلاقات الدولية والوطنية معاً، وهما وجهين متباينين لعملية وحركة واحدة. والتحويل الديمقراطي للعالم لا يعني ما ترمي إليه الإستخدامات الأيديولوجية المحلية والدولية التي نعرفها من تغطية على ما أطلق عليه دعاة الديمقراطية اسم النظام العالمي الجديد، والذي لا يقوم إلا على علاقات الحرب والنهب والتسلط وطمس انتهاكات حقوق الإنسان ونشر الفوضى والخراب في كل مكان من أجل السطو على الموارد العالمية واحتلال المواقع الإستراتيجية، ولكنه يعني العكس تماماً، أي بناء نظام دولي، وبالتالي وطني أيضاً، قائم على أسس العلاقات المتكافئة والتضامن والمساواة والندية والتفاهم والتعاون وتقاسم المنافع والسلام، أي كل ما يعمل النظام القائم على تلغيمه وتدميره من الجذور. وهذا هو الفرق بين استخدام الديمقراطية كشعار لكسب الشرعية في المعركة الإستعمارية الجديدة، وبين التحويل الديمقراطي كدليل ومعيار لبناء علاقات جديدة تلغي ما تبقى من قيم ومخلفات وعلاقات الإستعمار القديم والجديد، وتعلن المساواة الحقيقية بين الأمم والشعوب.

والنتيجة أن التغيير ليس مشروعاً مؤجلاً حتى زوال الرأسمالية أو توقف حركة توسعها، ولكنه مشروع ممكن، بل هو قائم ومستمر تحت نظرنا في نضالات الشعوب والطبقات الفقيرة والنخب المهمشة عبر العالم كله. وهو ممكن لأن السياسة موجودة وكذلك الاستراتيجية وهما غير الاقتصاد ولا تمثلان انعكاساً مباشراً له. المهم أن نعرف كيف نشارك فيه، وما هي السبل التي تسمح لنا بتسريع وتيرته وتعميقه. فلا بد من أجل ذلك من القدرة على تجاوز الحاضر نحو المستقبل، ورؤية الحاضر بعيون المستقبل، أو رؤية عناصر وملامح

المستقبل فيه والتركيز عليها وتنميتها. ولا يعني هذا رفض الماضي ولا رميه في البحر. فلا تناقض بين التفكير بالمستقبل وبين الإستناد إلى الماضي وإلى التراث. بل إنهما وجهان لجهد واحد إذا كان المقصود بهذا الجهد الإندفاع والتحفز والمغامرة العالمية والإنطلاق. وغير ذلك هو اجترار للأحزان القديمة أو الحديثة.

ولا بد من أجل تحقيق هذا التغيير الديمقراطي من رفض مطابقة نموذج التحويل الديمقراطي هذا بما يتضمنه من تحديث مع الرأسمالية أو مع المدنية الغربية. إن الحرية والمواطنية والقانونية من سمات الحضارة الإنسانية، وإن اختلفت الصيغ التي تجسدت فيها عبر التاريخ. وهذه الصيغ جزء من المكتسبات الإنسانية أيضاً.

ولا بد كذلك من عدم الخلط بين الطوباوية وبين ما ينبغي أن يكون منذ الآن موضوع معركة فعلية. إن دمقرطة الحياة الإجتماعية الوطنية والعالمية ليست حلماً ولا أملاً بعيداً مستحيل التحقيق، ولكن حركة يومية تقوم على إعادة بناء هياكلنا السياسية والإجتماعية ومن ورائها إعادة بناء الوطنية العربية كملهم لقيم التكافل الإجتماعي. إنها كامنة في العمل على إدماج الجمهور الشعبي في العملية الإقتصادية والسياسية والثقافية وتجنب بناء نظام قائم على تهميش الأغلبية وازدهار الأقلية كما هو عليه الحال الآن.

وبهذا المعنى ليست الديمقراطية بديلاً للعدالة الإجتماعية أو للإشتراكية. إن النظام الديمقراطي هو ذلك الذي يتيح للرأي العام وللقيم السائدة أن تعبر عن نفسها من دون القضاء على قاعدة اللعب الأساسية. ففي ظل الديمقراطية يمكن قيام نظام اشتراكي أو ليبرالي أو قومي أو إسلامي، حسب تغير وتبدل الرأي العام وسيطرة القيم الأساسية النابعة من هذا التوجه أو ذاك، في هذه المرحلة أو تلك. ويستدعي كل ذلك عدم الخلط بين الرأسمالية الوطنية القديمة كتجسيد لمنطق علاقات السوق في مواجهة منطق الإشتراكية التخطيطي، وبين الرأسمالية العالمية الراهنة التي هي ثمرة استراتيجيات كبرى لا تخضع للمنطق الإقتصادي بقدر ما تقوم هي بتكوينه وخدمته. فليس هناك اليوم سوقاً رأسمالية يشكل البعض ضحاياها الحتميين والبعض الآخر المستفيدين الأساسيين. إن السوق مندمجة

كلياً بالقوى السياسية والإجتماعية، ولا أمل لأحد في المشاركة الفعلية والمنتجة في دورة الإقتصاد العالمي، وبالتالي قطف ثمار هذه المشاركة، إلا إذا نجح في حل المعضلة الإستراتيجية الكبرى، أي إذا تمكن من بلورة استراتيجية من مستوى عالمي. ولا يمكن الوصول إلى هذا بالنسبة للبلدان الصغيرة إلا عن طريق التكتل الإقليمي النشيط والفعال.

والقصد من ذلك أنه ليس من الصحيح كما تحاول الفئات الحاكمة إقناعنا، أنه لا حل لنا إلا في قبول سياسة التبعية والإندماج من مستوى تقديم الخدمات الدنيا في الإقتصاد العالمي. إن من الممكن تغيير الأوضاع الوطنية الداخلية كما أنه من الممكن تغيير السسياسة الدولية وتحسين موقع الشعوب الفقيرة في الثورة والثروة العالمية، على شرط أن نرفض فكرة الإنغلاق على المذهبيات العصبوية ونعمل على توسيع قاعدة التحالفات الإجتماعية ونقبل بتجاوز محابسنا الوطنية ونخطط على مستوى التجمعات والتكتلات الإقليمية.

وإذا كانت الديمقراطية هي قاعدة تجميع أكبر قوى ممكنة قادرة على التغيير الإيجابي للنظم القائمة، فإنها تشكل اليوم أيضاً مصدراً لقيم التضامن الإنساني وحق المشاركة في الحياة الدولية. وهي الإطار الوحيد الذي يسمح بقيام التكتلات الإقليمية التي يتوقف عليها تعديل ميزان القوى الدولي وتغيير شروط التبادل وتوزيع فرص التقدم بين المجموعات البشرية. إن إخراج الديمقراطية من إطارها الوطني التقليدي وطرحها على مستوى العلاقات الدولية يشكل ولادة جديدة لها، بقدر ما يفتح إمكانية بناء عالمية أو مجموعة دولية وأممية جديدة تستلهم مباديء السلام وتبادل المنافع والإحترام المتبادل وترفض الأنانية والحرب والمعايير المزدوجة. ولا ينبغي أن يمنعنا استخدام الدول الكبرى لخطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان والتدخل الإنساني لأغراض سياسية واستراتيجية خاصة، من إدراك ما ينطوي عليه هذا الخطاب من القيم العظيمة التي تستطيع وحدها أن تفتح باب التضامن والتواصل والتعاون بين قوى إجتماعية تنتمي لتشكيلات وثقافات مختلفة ومتباينة، وأن تلحق تغييراً جذرياً بالسياسات الوطنية والدولية السائدة.

إن جميع عناصر التغيير موجودة كما نرى في الداخل والخارج، ولكنها

مبعثرة أو متروكة للقوى المسيطرة تستخدمها بما يُمَكِّنها من زيادة قدرتها على التدخل والتحكم بمصير الأمم والجماعات، وذلك لصالح الإبقاء على نظام عالمي جوهره الحقيقي وضع أغلبية الإنسانية في خدمة أقلية صغيرة، عالمياً ووطنياً. وهذا هو الوضع الذي يبعث على الثورة في كل مكان. وليس علينا نحن العاملين في الساحة الفكرية والسياسية الوطنية والعالمية أن نخلق هذه الثورة وشروطها. إن المطلوب منا هو أن نقدم لهذه الثورة الإنسانية القائمة والمتعددة الأشكال والوجوه والمطالب رؤية منطقية ومتسقة تساعدها على إدراك أهدافها الحقيقية بصورة أفضل وتسمح لها بتوحيد عناصرها وتجميع قواها.

في النهاية، ليس الصراع القائم صراعاً على أنماط مختلفة من الطوبى، وليس المطلوب حماية الطوبى الاشتراكية أو العدالية ، ولكن المطلوب والمطروح تغيير شروط الحياة العملية التي تهدد بموت كل الطوباويات وتدفع بالبشرية نحو عصر جديد من البربرية. وفي هذا التغيير وفي الصراع من أجله فقط تتكون وتبنى القوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة، ومن خلاله وحده يمكن تبديل العلاقات الدولية والقضاء على الحتمية العمياء لمنطق الرأسمالية، وفي النهاية تحرير الدينامية التاريخية.

حوار الدولة والدين

فيما وراء النقاش حول الدين والدولة والسياسة والشريعة، يتعرض هذا الحوار بشكل أساسي إلى الأزمة السياسية والإجتماعية، وتطور الحركة الإسلامية والصراع الراهن بين العلمانية والدينية، ومستقبل الديمقراطية، ويناقش الأساليب والحلول الناجعة التي ينبغي تطويرها لمواجهة المخاطر الناجمة عن تفجر النزاع الديني والسياسي في المجتمعات العربية. لكنه يطرح أيضاً، وفي معرض معالجته لمشاكل الدين والسياسة في العالم العربي، قضايا كثيرة ومتشعبة تشمل مسائل عالمية راهنة مثل أزمة الرأسمالية والإستقطاب العالمي وما تشهده المجتمعات الإنسانية، في شمال العالم وجنوبه من إنهيارات وتحولات جذرية، ويناقش الوسائل المتاحة لبلورة استراتيجية العمل الوطني والعالمي للعقود المقبلة..

يدير سمير أمين منتدى العالم الثالث الموجود حالياً في داكار في السنغال. أما برهان غليون فهو أستاذ ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون في باريس.


المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب